A I 16 b
Hom. 2068 d / C2

Bayerische Staatsbibliothek
<36655054060012

DIE

EVANGELISCHEN UND EPISTOLISCHEN PERIKOPEN

DES

KIRCHENJAHRES.

WISSENSCHAFTLICH UND ERBAULICH AUSGELEGT

VON

(August)

A. NEBE,

DER THEOLOGIE DOCTOR, PROFESSOR, PFARRER.

ZWEITER BAND.

DIE EVANGELISCHEN PERIKOPEN.

ZWEITER BAND.

DRITTE, VERBESSERTE AUFLAGE.

WIESBADEN.

JULIUS NIEDNER, VERLAGSHANDLUNG.

1886.

PHILADELPHIA

BEI SCHAEFER UND KORADI.

DIE

EVANGELISCHEN PERIKOPEN

DES

KIRCHENJAHRES.

WISSENSCHAFTLICH UND ERBAULICH AUSGELEGT

VON

A. NEBE,

DER THEOLOGIE DOCTOR, PROFESSOR, PFARRER.

ZWEITER BAND.

AUSLEGUNG DER PERIKOPEN VON SEPTUAGESIMAE BIS TRINITATISFEST.

DRITTE, VERBESSERTE AUFLAGE.

WIESBADEN.

JULIUS NIEDNER, VERLAGSHANDLUNG.

1886.

PHILADELPHIA

BEI SCHAEFER UND KORADI.

Gsv/4041

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Alle Rechte vorbehalten.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

B. Der Osterkreis.

Jesus, der Sohn Gottes, der Prophet: das ist der Grundton, welcher durch alle Evangelien des grossen Weihnachtscyklus an unser Herz herandringt. Der letzte Epiphaniensonntag führte uns, da wir den Herrn in seiner himmlischen Klarheit schauen sollten, auf einen hohen Berg. Auf den Höhen der Berge weitet sich der Blick aus, wir blicken hinein in das Land, das vor uns liegt. Es ist Sonntag: die Glocken läuten. Die Glocken aus dem Lande, das wir bis hierher durchwandert haben, gaben ein volles, helles, fröhliches Geläute: aus dem Lande aber, dahinein uns nun der Weg führet, schallt ein dumpfer, schwermüthiger Glockenklang uns entgegen. Berge sind natürliche Grenzen und Wasserscheiden: der Berg der Verklärung ist in dem Leben Jesu ein bedeutsamer Markstein, ein entscheidender Wendepunkt. Von dem Ausgange, welchen er zu Jerusalem erfüllen sollte, sprachen nach Lukas 9, 31 Moses und Elias mit dem Verklärten: und der Verklärte selbst hatte seine drei auserwählten Zeugen mit sich genommen auf diesen Berg sechs Tage, nachdem er zum ersten Male in ganz unverhüllter Rede seinen dess nichts ahnenden Jüngern eröffnet hatte, dass er gen Jerusalem hingehen und viel leiden müsse von den Hohenpriestern, Aeltesten und Schriftgelehrten, ja, dass er sterben, aber am dritten Tage auferstehen werde. Sie sollten zu dem schweren Leidensgange durch die Offenbarung der in dem Herrn verborgen liegenden Gottesherrlichkeit mit Kraft aus der Höhe ausgerüstet werden, damit sie durch den Gehorsam ihres Glaubens ihre glaubensschwachen Brüder stärken könnten zu der Zeit, da ihnen Hülfe Noth thun würde. Jesus, welcher bisher als der Prophet, mächtig von Thaten und Worten, mit seinen Aposteln im Lande wohlthuend umhergezogen ist, wendet nun sein Angesicht stracks nach Jerusalem, um dort das Werk zu vollenden, welches der Vater ihm gegeben hatte. Jesus, der Sohn Gottes, steht jetzt als der Hohepriester vor unsren Augen. Das ist der Inhalt dieser heiligen Zeit!

Wie der Weihnachtskreis sich in eine Vorfeier, Hauptfeier und Nachfeier entfaltete, so legt der Osterkreis auch in diesen drei Momenten seine Fülle vor uns aus. Die Grenzbestimmungen dieser drei Abschnitte des Festkreises bereiten aber nicht unerhebliche Schwierigkeiten.

Wir suchen den eigentlichen Kern dieses Osterkreises zu ermitteln, d. h. die Hauptfeier genau zu bestimmen, um für die anderen Untersuchungen einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen. Die alte Kirche hat die sogenannte Charwoche ganz besonders werth gehalten: sie nannte diese Woche ἡ ἑβδομὰς μεγάλη, *hebdomas magna*, *septimana maior*. Fragen wir den Chrysostomus, warum diese Woche diesen hohen Namen trägt, so antwortet er uns in seiner 30. Homilie zur Genesis: „wir nennen diese Woche die grosse Woche, nicht deswegen, weil die Stunden in ihr länger sind (denn es gibt andre Wochen, welche mehr Stunden haben), oder weil sie einige

Tage mehr in sich begreift; denn auch alle anderen haben dieselbe Zahl. Warum nennen wir sie also die grosse Woche? Aus keinem andern Grunde, als weil uns gewisse grosse und unaussprechliche Wohlthaten in ihr zu Theil wurden. Denn in ihr wurde der lange Krieg beendigt, der Tod überwunden, der Fluch hinweggenommen, die Herrschaft des Teufels zerstört, sein Hausrath geraubt, die Versöhnung Gottes mit den Menschen vollbracht, der Zugang zum Himmel eröffnet, die Engel mit den Menschen verbunden, das Getrennte geeint, die Scheidewand weggethan, der Riegel zerbrochen, und der König des Friedens stiftete Frieden im Himmel und auf Erden.“ Diese grosse Woche begann mit dem Palmsonntage: es folgt diess nicht bloss aus dem Begriffe der christlichen Woche, welche ihr Wesen verleugnete, wenn sie nicht mit dem Sonntage ihren Anfang nähme, es erhellt dieses noch aus ganz ausdrücklichen Zeugnissen des Alterthums. Der grosse Antiochener hielt eine Homilie *εἰς τὴν ἑβδ. μεγ.* an dem Palmsonntage, wie aus folgenden Worten in derselben evident hervorgeht: „nicht aus einer Stadt gehen wir heute aus, den Herrn zu empfangen, auch nicht bloss aus Jerusalem, sondern von dem ganzen Erdkreise gehen heute aller Orten die Gemeinden zu tausend und abertausend aus, dem Herrn zu begegnen, nicht Palmenzweige tragend und schwingend, sondern Wohlthätigkeit und Menschenliebe und Tugend und Fasten und Thränen und Gebet und Nachtwachen und jegliche Achtsamkeit dem Herrn Christus entgegentragend.“ Er rechnete also diesen Sonntag mit zu der grossen Woche. Ebenso hielt es die abendländische Kirche, denn, wenn das Agathensische Concil (*a.* 506) *c.* 13 verordnet: *symbolum placuit, ab omnibus ecclesiis una die i. e. ante VIII dies dominicae resurrectionis publice in ecclesia competentibus reddi,* so zieht es offenbar auch den Palmsonntag mit in die grosse Festzeit. Die Hauptfeier erstreckt sich aber über diese sogenannte grosse Woche hinaus und schliesst erst mit dem Sonntage *Quasimodogeniti* ab, welcher wegen dieses engen Bezuges zu dem Osterfeste nicht bloss *octava passae*, *dominica in octavis passae* heisst, sondern selbst *ἀντίπασχα*, *pascha clausum* genannt wird. Diese Dauer der Hauptfeier wird durch staatliche und kirchliche Zeugnisse über allen Zweifel erhoben. Chrysostomus rühmt in seiner Homilie auf die grosse Woche: „nicht wir allein ehren diese Woche, sondern auch die Kaiser unsres Erdtheiles haben sie nicht von Ungefähr geehrt, indem sie allen, welche die Stadtangelegenheiten besorgen, Ferien gaben, damit sie dieser Musse sich bedienten und alle diese Tage dem geistlichen Dienste widmeten. Desshalb haben sie auch die Thüren der Gerichtshöfe zugeschlossen: es ruhe, heisst es nun, jeder Handel und jede Art des Streites und der Strafe.“ Seine Worte erhalten durch kaiserliche Gesetze volle Bestätigung: *sanctos quoque paschae dies*, bestimmt der *Codex Theodosianus, lib. 2, tit. 8, 2, 3, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur*, — *otio sancimus*, der Kaiser Justinianus verordnete 392 gleicher Massen: *actus omnes, seu publici sunt seu privati, diebus XV paschalibus conquiescant (Codex Iustin. lib. 3, tit. 12, 1, 8).* Die Kirche des Abendlandes betrachtet diese Zeit von Palmsonntag bis *Quasimodogeniti* als ein untheilbares Ganze. Diejenigen, welche an *Palmarum* das apostolische Symbolum überliefert erhalten hatten und zu Ostern durch das Sakrament der Taufe der Kirche einverleibt worden waren, legten erst an dem Sonntage nach Ostern ihre weissen Taufgewänder ab. *Vos, qui baptizati estis et hodie completis sacramentum octavarum vestrarum*, so redet Augustinus an diesem Sonntage — Serm. 260

gleich im Anfang — die Neophyten an: und mit Recht spricht der unbekannte Verfasser des 172. Sermo im *appendix p. 209* bei Augustin: *paschalis solemnitas hodierna festivitate concluditur et ideo hodie neophytorum habitus commutatur, ita tamen, ut candor, qui de habitu deponitur, semper in corde teneatur.* Die Festzeit dauerte volle vierzehn Tage: das war in der alten Kirche strenge kirchliche Uebung. Die *constitutiones apostolicae* schreiben 8, 33 vor: *τὴν μεγάλην ἑβδομάδα πᾶσαν καὶ τὴν μετ᾽ αὐτὴν ἀργείτωσαν οἱ δοῦλοι, ὅτι ἡ μὲν πάθους ἐστίν, ἡ δὲ ἀναστάσεως, καὶ χρεία διδασκαλίας, τίς ὁ παθὼν καὶ ἀναστάς, ἢ τίς ὁ συγχωρήσας ἢ καὶ ἀναστήσας*: das *concilium Matisconense II, c. 2* bestimmt dessgleichen: *sanctissimis illis VI diebus nemo servile opus audeat facere, sed omnes simul coadunati, hymnis paschalibus indulgentes, perseverationis nostrae praesentiam ostendamus quotidianis sacrificiis.* Ganz ähnlich sprach sich das *concilium Trullanum* im 66. Kanon aus. Wenn die Kirche später diese Feier auch ermässigte, wie denn das Mainzer Concil 813 im 36. Kanon verfügte: *praecipimus diem dominicum paschae cum omni honore et sobrietate venerari, similiter feriam secundam, tertiam, quartam, — a feria quinta ante missam licentia sit arandi vel seminandi et hortum vel vineam excolendi et septem circumducendi, ab alio vero opere cessare decrevimus*, so wurde doch fort und fort in der Kirche die Hauptfeier des Osterkreises von *Palmarum* bis *Quasimodogeniti* gerechnet. Diese Hauptfeier des Osterkreises hat wie das Centrum des Weihnachtscyklus zwei Brennpunkte. Das *πάσχα*, welches gefeiert werden soll, erscheint als *πάσχα σταυρώσιμον*, *pascha dominicae passionis* und als *πάσχα ἀναστάσιμον*, *pascha dominicae resurrectionis.* Charfreitag und Ostern gehören zusammen, wie Nacht und Tag zusammengehören.

Die Zeit von *Septuagesimae* an bis *Palmarum* ist der Vorfeier gewidmet, wie Band 1, 119 schon ausgeführt wurde. Diese lange Vorfeier zerfällt in zwei Theile, in die eigentliche Fastenzeit, über welche die Perikope des Sonntags *Quinquagesimae* die Worte setzt: sehet, wir gehen hinauf gen Jerusalem, und in die Vorfasten, *Septuagesimae*, *Sexagesimae*, *Quinquagesimae.* Diese Sonntage sind durchaus kein neutrales Gebiet zwischen dem Weihnachts- und dem Osterkreise, sondern integrirende Bestandtheile des letzteren, wie ein Blick auf die Namen, welche sie tragen, auf die Lectionen, mit welchen die Nebengottesdienste ausgestattet sind, und auf die Introitus, welche nun die Saiten in den Herzen der Gläubigen stimmen sollten, erweist. Die lange Rüstzeit auf das Osterfest legt ein unwidersprechliches Zeugniss dafür ab, dass die alte Kirche auf das Leiden und Sterben des Herrn das Hauptgewicht gelegt hat, dass Christus, der Gestorbene und der Auferstandene, ihr in höchster Instanz als der Mittler des Heiles gilt. Die Kirche der Väter hat sich nicht geirrt, Ostern ist in der That, wie schon die Stellung dieses Festes zwischen Weihnachten und Pfingsten vor die Augen stellt, das Centrum der ganzen Festzeit, das Fest der Feste. Ist das Blut der Märtyrer der Same der christlichen Kirche und haben die Märtyrer doch von dem Herrn erst das Leben empfangen, so muss in ganz eminentem Sinne das Blut des Herrn der Same der Kirche sein. Die Fastenzeit ist daher recht eigentlich die Bestellzeit der Herzen: in wessen Herzen in diesen heiligen Wochen nicht ein neues gepflügt wird, da wird alle Arbeit der heilsamen Gnade vergeblich sein.

Eine Nachfeier hat die Osterzeit. Nicht mit der Oktave des Osterfestes hören die Osterglocken auf zu läuten: das wäre gegen alle heilige

Aesthetik. Die Saiten wären nicht recht gerührt worden, wenn sie so schnell mit einem Male zur Ruhe kommen wollten; sie müssen noch eine geraume Zeit nachzittern und nachtönen. Die ganze Zeit von Ostern bis Pfingsten hat einen festlichen Charakter, welchen die alte Kirche dadurch sichtbar werden liess, dass, wie Irenaeus in dem Fragment des *λόγος περὶ τοῦ πάσχα* (*fr.* VII bei Stieren 1, 829) schon bezeugt (*πεντηκοστή, ἐν ᾗ οὐ κλίνομεν γόνυ, ἐπειδὴ ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς*, womit Tertullianus *de corona mil. c. 3* zu vergleichen ist), die ganze Zeit hindurch nur stehend in den Kirchen gebetet werden durfte. An und für sich wäre gegen diese lange Nachfeier nichts zu erinnern, sie würde zu der langen Vorfeier in einem harmonischen Verhältnisse sich befinden: allein das Pfingstfest erhebt starke Einsprache. Dieses Fest darf nicht bei Seite geschoben werden: es will auch sein Recht haben. Eine besondere Vorfeier muss auf den Tag der Pfingsten einleiten. Wir können hier nicht sicherer gehen, als wenn wir die evangelischen Perikopen um Rath fragen. Das Evangelium des Sonntags *Misericordias Domini* — Christus der gute Hirte — steht noch mitten inne in den Osteranschauungen: es kann also der Pfingstkreis nicht, wie Palmer will, mit diesem Sonntage beginnen. Der Text von *Jubilate* — über ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen, und aber über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen — erinnert wohl an Charfreitag und Ostern, weist aber doch, wenn er wirklich in Erfüllung gehen soll, über diese Tage hinaus nach einem Neuen hin, das noch geschehen soll. Die evangelische Perikope des Sonntags *Cantate* redet mit hellen Worten schon von dem heiligen Geiste, welcher das Neue schaffen wird. Wir sehen, dass sich der Uebergang aus dem Osterkreise in den Pfingstkreis zwischen den beiden Sonntagen *Jubilate* und *Cantate* vollzieht, d. h. in der Woche, welche die Mitte in der ganzen Pentekostenzeit bildet, treffen beide Kreise zusammen. Der in der preussischen Landeskirche übliche Buss- und Bettag würde demnach die Grenze zwischen diesen heiligen Festgebieten abgeben.

I. Die Vorfeier. Die Fastenzeit.

1. Der Sonntag Septuagesimae.

Matth. 20, 1—16.

Man hat vielfach sein Verwundern darüber ausgesprochen, dass dieses Evangelium die Ehre hat, den Osterkreis einzuführen: hat man doch offen erklärt, dass es zu dieser Eröffnung ganz untauglich sei. Ich kann diese Ansicht aber nicht theilen: es scheint mir vielmehr der Takt, welcher die Kirche bei der Auswahl der Perikopen leitete, hier recht ersichtlich zu sein. Die alte Kirche begann mit diesem Sonntage vielfach das Kirchenjahr, zugleich ward mit diesem Tage der Katechumenenunterricht aufgenommen. Von Pseudo-Chrysostomus besitzen wir noch einen *λόγος κατηχετικός* über unseren Text. Halten wir diese beiden Gesichtspunkte fest und verbinden wir damit die stereotype Auslegung der Parabel in der alten Kirche, so springt die Angemessenheit dieses Schrifttextes für diesen Sonntag offen in die Augen. Die alte Auslegung ist nach meiner entschiedensten Ueberzeugung nicht richtig: nichtsdestoweniger möchte ich diese Perikope an dem

Portale der hohen Osterzeit nicht vermissen. Ganz davon abgesehen, dass mit diesem Sonntage in vielen evangelischen Kirchen der Confirmandenunterricht wieder beginnt, wesshalb auch ein besonderes Wort an und über dieselben seine volle Berechtigung hat, denn es ist sehr zu beklagen, dass die Kirche von dem Vorhandensein der Katechumenen und Confirmanden meistentheils erst Notiz nimmt, wann der Eintritt in die Abendmahlsgemeinde geschehen soll, und sehr zu wünschen, dass ein früheres Vorstellen, ein besonderes Sitzen, ein inbrünstiges Fürbitten angeordnet würde; so eröffnet dieser Sonntag der ganzen Gemeinde die grossartigste Perspective. Die alte Kirche hat hauptsächlich aus dem Grunde das Kirchenjahr mit dem Osterkreise anfangen lassen, weil sie in dem Osterfeste das Fest aller Feste, in der Osterthatsache die grosse Gottesthat erkannte, auf welcher in letzter Instanz das Heil der Welt beruht: sie hat nach unsrem Dafürhalten ganz recht gesehen. Das Wort vom Kreuze ist der Stern und der Kern der neutestamentlichen Predigt: Jesus Christus, der um unsrer Sünde willen gestorbene, der um unsrer Gerechtigkeit willen auferweckte Gottessohn ist das A und das O. So bahnt diese Zeit der Gemeinde den Eingang in das Allerheiligste unsres Glaubens, sie offenbart ihr den Mittler des neuen Bundes, den Versöhner, der Hoherpriester und Opfer zugleich ist, den Gnadenstuhl in seinem Blut. Wie angemessen ist da nicht der ernste Zuspruch, die dringende Mahnung, ein rechter Arbeiter in dem Weinberge des Herrn zu sein, die rechte, gottwohlgefällige Gesinnung sich anzueignen, welche darin besteht, dass man nicht um schnöden Lohnes und Gewinnes willen dem Reiche Gottes dienet, sondern aller Lohnsucht den Abschied gibt, um an der Huld und Gnade des gnädigen und barmherzigen Gottes Leben und volles Genüge zu haben.

Origenes bemerkt zu diesem Schriftabschnitt: „man muss aber wissen, dass, wenn man es als eine Parabel Jesu erforschet, in dem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss, so viel Lehren der in's Geheimniss verborgenen Weisheit gefunden werden, welche denen, die solcherlei zu finden im Stande sind, angedeutet sind, so dass recht gut, vorzüglich über vorliegendes Gleichniss, der Heiland sagt: ich will meinen Mund aufthun in Gleichnissen und will aussprechen die Heimlichkeiten von Anfang der Welt (Matth. 13, 35).“ Wir geben dem alten Kirchenvater Recht, obgleich wir bekennen, dass seine Auslegung den Sinn des Herrn nicht getroffen hat. Die alten Väter hatten übrigens schon das Gefühl, dass diese Parabel nicht so leicht sei: Chrysostomus sagt nämlich: *οὐ γὰρ συνάδει τῷ πρὸς τῷ τέλει λεχθέντι τὸ ἐξ ἀρχῆς, ἀλλὰ τοὐναντίον ἅπαν ἐμφαίνει. ἐν ταύτῃ μὲν γὰρ δείκνυσιν, ἅπαντας τῶν αὐτῶν ἀπολαύοντας καὶ οὐ τοὺς μὲν ἐκβαλλομένους, τοὺς δὲ εἰσαγομένους, αὐτὸς δὲ καὶ πρὸ τῆς παραβολῆς καὶ μετὰ τὴν παραβολὴν τοὐναντίον εἶπεν.* Die Schwierigkeiten, welche sich den alten Exegeten aufdrängten, sind im Laufe der Jahrhunderte trotz der rüstigen Arbeit der Schriftauslegung nicht beseitigt worden. Rupprecht stellt an die Spitze seiner in den Studien und Kritiken (1847, 396 ff.) abgedruckten Abhandlung den Satz: „zu den schwierigsten Parabeln gehört unstreitig die Parabel von den Arbeitern im Weinberg und es hat dieselbe sehr verschiedenartige Deutungen erfahren, ohne dass jedoch ein befriedigendes Resultat erzielt worden sei.“ Mit diesem Zeugniss ist eine Erklärung in dem litterarischen Anzeiger von Tholuck (Jahrgang 1847, 253) gleichzeitig, nach welcher die drei Parabeln vom Unkraut unter dem Weizen, von den Arbeitern im Weinberge und von dem ungerechten Haushalter als

die schwierigsten angesehen werden müssen. Was Rupprecht wünschte: „möge die nachfolgende Betrachtung derselben als ein Versuch gelten, das Verständniss der Parabel seinem Ziele näher zu führen“, wünschen auch wir und hoffen, dass wir, obgleich wir von der herkömmlichen Auslegung uns entfernen, doch auf rechtem Wege sind.

V. 1. Denn das Himmelreich ist gleich einem Hausherrn, der am Morgen ausging Arbeiter zu miethen in seinen Weinberg.

Diese Parabel des Herrn steht nicht isolirt da: Matthäus, der einzige Evangelist, welcher sie uns überliefert hat, bringt sie in den innigsten Zusammenhang mit einer Situation, welche die beiden andern Synoptiker auch zeichnen: insbesondere setzt er diese Perikope in die engste Verbindung mit dem Schlussworte des 19. Kapitels: *πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.* Die Auslegung dieses Oxymoron, welches das Promythion unserer Parabel bildet, ist jetzt, nachdem Meyer sich von Fritzsche, welcher construirte *πολλοὶ δὲ ἔσχατοι ἔσονται πρῶτοι, καὶ (πολλοὶ) πρῶτοι (ἔσονται) ἔσχατοι* und erklärte: *multi, qui Messiam secuti sint postremi, praemiis pares futuri sint iis, quorum fuerint primi ad illum conversi animi*, vollständig frei gemacht hat, anerkannt diese: Viele, welche zuerst eingetreten sind, werden denen gleichgestellt sein, welche zuletzt meine Nachfolger geworden sind und umgekehrt. Dieses Wort greift aber wieder weiter zurück und baut die Brücke zwischen unsrer Parabel und den Verhandlungen, welche sich zwischen Christus und seinen Jüngern über den reichen Jüngling entsponnen hatten. Dieser hatte es nicht über sich gewinnen können, um Christi willen seinen irdischen Mammon daran zu geben: missmuthig war er hinweggegangen, worauf Jesus zu seinen Jüngern gesagt hatte: wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird schwerlich in's Himmelreich kommen. Petrus denkt, nicht frei von Selbstgefälligkeit: wir haben Alles verlassen und sind dem Herrn nachgefolgt, wir haben das grosse Opfer dargebracht, das Himmelreich ist also unser. Es genügt ihm aber nicht, sich an der selbstgeübten Verleugnung und an dem erhofften Lohne des Himmelreichs zu weiden: er will, dass der Herr seine und seiner Mitapostel Ansprüche anerkenne, er fragt: *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν;* Jesus will nicht, dass ihm Einer umsonst nachfolge: er bestätigt seinen Jüngern mit seinem festen *ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, dass sie, die ihm nachgefolgt sind, in der Palingenesie, wenn er selbst, des Menschen Sohn, sitzen werde auf dem Stuhle der Herrlichkeit, auch sitzen sollen auf 12 Stühlen und richten die 12 Geschlechter Israels. Aber nicht bloss für die Endzeit ist ein Lohn den treuen Jüngern gewiss: wer verlässet Häuser, oder Brüder, oder Schwestern, oder Vater, oder Mutter, oder Weib, oder Kinder um meines Namens willen, heisst es, der wird's hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben. Wir irren uns wohl nicht, wenn wir in dieser Verheissung einen doppelten Lohn zugesagt finden, nämlich einen zeitlichen und einen ewigen: was der Gläubige an zeitlichem Gut verliert um des Herren willen, das soll ihm nicht erst in dem ewigen Leben durch ewige Güter ersetzt werden, er soll hundertfältig hier schon dasselbe finden, was er verloren hat, Haus und Hof, Weib und Kind. Diese Auslegung findet ihre Be-

stätigung in Lukas 18, 30, wo Jesus ausdrücklich einen Ersatz der verlorenen Güter, und zwar πολλαπλασίονα ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ und ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ das ewige Leben verspricht. Der Herr kann aber die gefährliche Wurzel, die Lohnsucht, den Eigennutz, nicht nähren wollen, er muss seine Jünger auf das entschiedenste warnen vor diesem lohnsüchtigen Wesen, damit sie nicht ihren Lohn dahin haben. Er thut diess offenbar in unserm Gleichniss: diese Parabel soll eine Warnungstafel für die Jünger sein. Es erhellt diess sonnenklar wie aus dem Promythion, so aus dem Epimythion unsrer Erzählung. Neander that sehr unrecht, dass er, den Fingerweis des in solchen Dingen kundigen Schöttgen, dass nämlich die Meister in Israel gern eine Lehrerzählung in die Angeln eines sentenziösen Vor- und Nachwortes aufgehängt hätten, ganz ausser Acht lassend, diess Gleichniss aus jedem Zusammenhange mit diesen Sprüchen heraushob. Er sagt S. 621 f.: „die Worte: so werden die Letzten die Ersten sein und die Ersten die Letzten: können unmöglich das *punctum saliens* dieser Parabel bezeichnen; denn es werden hier ja die Letzten den Ersten nicht vorgezogen, sondern die Ersten erhalten nur nicht, wie sie erwarteten, mehr als die zuletzt Gekommenen. Sie beklagen sich auch nicht darüber, dass sie erst zuletzt ihren Sold erhalten, sondern darüber, dass sie nicht mehr als die Uebrigen empfangen. Auch ist es nur etwas an sich Zufälliges, etwas nur durch den Zusammenhang der bildlichen Darstellung Gefordertes, also bloss in der eigenthümlichen Form derselben Begründetes, dass die Ersten zuletzt an die Reihe kommen; denn die Ersten mussten es mit ansehen, dass die Letzten gleichen Sold mit ihnen bekommen hatten, um sich nachher darüber beklagen zu können und dadurch die Gelegenheit dazu zu geben, dass die Wahrheit, welche das Ziel dieser Parabel ist, ausgesprochen wurde. Luk. 13, 30 kommen dieselben Worte: viele, welche die Ersten sind, werden zu den Letzten gehören, wieder vor, aber in einem ganz andern Sinne. Die Letzten sind dort die von dem Reiche Gottes ganz Ausgeschlossenen und die Worte beziehen sich darauf, dass aus den von dem Reiche Gottes entfremdeten Heidenvölkern Viele zur Theilnahme an demselben werden berufen, hingegen viele in dem alten theokratischen Volke Obenanstehenden von dem Reiche Gottes werden ausgeschlossen werden. In diesem Sinne erscheinen die Worte hier durchaus fremdartig. Was die zweiten Worte betrifft: Viele sind berufen, Wenige aber auserwählt, so bedeuten diese nach Matth. 22, 14: Viele sind äusserlich berufen, gehören zur Zahl der äusserlichen Bekenner, der Mitglieder des Reiches Gottes in seiner äusserlichen Erscheinung, welche doch nicht durch ihre Gesinnung wirklich dem Reiche Gottes angehören; aber auch diese Worte passen nicht zu dem Inhalte dieser Parabel, in welcher von einem Gegensatze zwischen Vielen und Wenigen, zwischen Berufenen und Auserwählten in jenem Sinne gar nicht die Rede ist, in welcher Solche, die ausgeschlossen werden vom Reiche Gottes, gar nicht vorkommen. Wir müssen also sicher annehmen, dass diese treu aufbewahrte Parabel, welche in sich selbst das Gepräge ihrer Abstammung von Christus trägt, mit nicht dazu gehörigen Worten, welche in dem Formellen dieser Parabel nur einen zufälligen Anschliessungspunkt fanden, verbunden worden. In dieser Annahme, die mir schon seit längerer Zeit zur Gewissheit geworden, stimme ich mit Strauss und de Wette überein.“ Ich habe absichtlich Neander ausreden lassen, weil leider seine Ansicht, wie sie schon Vorgänger hatte, unter welchen selbst der grosse

Calvin [1]) sich befindet, auch viele Nachgänger gefunden hat. Meyer, Bleek und andere mehr versichern uns fast einmüthig, dass die Sentenzen ganz ungehörig von dem Redactor dieses Evangeliums hier eingefügt worden sind, und dass diese Sentenzen einen ganz eigenthümlichen Sinn annehmen müssen, wenn man sie hier stehen lassen will. Die Ehrfurcht vor dem Schriftwort hätte wohl vor solchen gewagten Behauptungen abhalten sollen. Wenn Tholuck richtig ein Mal gesagt hat, dass die dunkeln Stellen, welche Einer in der heil. Schrift findet, auf dunkle Stellen in dem Herzen schliessen lassen, so kann man wohl auch getrost behaupten, dass eine Auslegung, welche nicht umhin kann zu erklären, der Schriftsteller hat Ungehöriges zusammengeordnet, sich selbst das Zeugniss ausstellt, dass sie noch nicht in das Heiligthum des Textes eingedrungen ist, sondern draussen vor den Thüren im Finstern herumtappt. Bin ich auch nicht Willens, mit Rupprecht den Schlüssel der Auslegung aus diesen Sentenzen zu entnehmen, denn da offenbar die Sentenz der Lehrsatz, die Parabel aber der anschauliche Beweis der Wahrheit ist, wird es gerathener und sicherer sein, von der Parabel auszugehen: so scheint mir doch der Kanon unzweifelhaft festzustehen, dass jede Auslegung, welche nicht nachweist, wie diese Sprüche und diese Parabel einander decken, unbedingt falsch ist. Die Probe der Wahrheit ist der Zusammenklang der Oxymoren zu Anfang und zum Schluss und des Gleichnisses.

Ὁμοία γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Rupprecht möchte aus diesen Worten schon die Irrigkeit einer uralten Auffassung dieser Parabel erweisen: er sagt, die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* werde im N. T. nie und nirgends anders als mit der Erscheinung Christi auf Erden beginnend gedacht: allein dem ist nicht so. Matth. 8, 12 werden die Kinder Israel als die *υἱοὶ τῆς βασιλείας* bezeichnet, und Matth. 21, 43 sagt der Herr zu den Juden, die Parabel von den bösen Weingärtnern praktisch auslegend, das Reich Gottes wird von euch genommen werden. Das Himmelreich soll nun gleich sein *ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ*. Luther übersetzt, der Vulgata folgend: Hausvater; es liegt aber kein Grund vor, hier von der eigentlichen Bedeutung Hausherr abzugehen, denn es soll nicht Gottes väterliches Verhältniss zu den Menschen charakterisirt, sondern vielmehr seine Oberherrlichkeit angedeutet werden. Wer ist nun dieser *ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης*, eine Bezeichnung, welche uns 21, 33 wieder begegnet? Gregor der Grosse sagt *conditor noster*, der *autor op. imp.* dagegen: *paterfamilias est Christus.* Will man dem *autor* Recht geben, so kommt man bei der Ausdeutung des *ἐπίτροπος* V. 8 in einiges Gedränge. Man könnte wohl dort sagen, nicht jeder Zug des Gleichnisses ist zu pressen, allein da der *οἰκοδεσπότης* dort als der *κύριος* auftritt, müsste man doch zwischen der Person des Schaffners und des Herrn Jesus dann unterscheiden. Wir bleiben ganz in dem Anschauungskreise der Parabeln, wenn wir in dem Hausherrn Gott und in dem Schaffner den erkennen, welcher auch sonst in ähnlicher Weise wie Luk. 13, 7 als der *ἀμπελουργός* auftritt. Dieser Hausherr hat einen *ἀμπελών*. Wir treten hiermit in einen heil. Bilderkreis, der sich schon im A. T. aufthut. Weinberg, Weinstock, Wein! Israel wird von dem Propheten Jesaja 5, 1 mit einem כֶּרֶם verglichen, es ist der Weinberg, in welchem Gott sein

[1]) *Itaque minime quadrat*, sagt er, *quae a quibusdam inseritur sententia: multi vocati pauci electi.*

Werk treibt: etwas anders gedreht, erscheint Israel als der Weinstock, welchen Gottes Hand pflegt: Ps. 80, 9 ff., Hos. 10, 1 und öfters. Die Alten haben schon vielfach gesonnen, warum gerade dieses Bild vorzugsweise aufgenommen worden ist, und haben sehr Verschiedenes als das *tertium comparationis* aufgestellt. Die Einen machten darauf aufmerksam, dass Noah nach der Sündfluth Weinberge baute, und erblicken in diesem Weinberg ein zweites Zeichen des Friedens, welchen Gott mit dem Erzvater aufgerichtet hatte. Andre weisen darauf hin, dass der Weinberg ein an und für sich steriles Stück Land ist, welches nur durch eine Arbeit, die viel Schweiss kostet, fruchtbar gemacht werden kann, und bemerken weiter, dass der Weinbauer nie von seiner Arbeit ablassen dürfe, der Weinberg sei, wenn er Frucht schaffen solle, auf das treuste zu pflegen und zu bewahren. Andre fanden in dem Weinstocke ein Symbol der Alles erneuernden und verklärenden Kraft der Gnade. Wie der Weinstock den Saft, den die Erde ihm zuführt, in einen köstlichen Wein umsetzt, so wolle ja auch die Gnade so an dem Menschen arbeiten, dass aus ihm, dem Bruder „Unnütz“, nun ein Bruder „Nütze“ werde. Gut sagt Thiersch: „keine Art der Feldarbeit ist so mühsam wie die des Weingärtners, aber auch keine Frucht ist so köstlich wie die des Weinstocks. Darum hat der Herr die Arbeit seiner Diener mehr als ein Mal mit der Arbeit in dem Weinberge verglichen. Sie sollen sich auf unbeschreibliche Mühe und Sorge gefasst machen, aber am Ende wird der Erfolg und der Lohn köstlich sein.“ Der Weinberg wird nun von Chrysostomus näher als das Gesetz Mosis bezeichnet: der *autor op. imp.* griff des Irenaeus 4, 36, 7 Deutung *δικαιοσύνη* auf und versteht nun unter der *vinea* — *iustitia, in qua diversae species iustitiarum positae sunt quasi vites, utputa mansuetudo, castitas, patientia, longanimitas ceteraque innumerabilia bona, quae omnia generaliter iustitiae appellantur.* Beide alten Ausleger verfallen auf diese sonderbare Auslegung, weil sie unter den Arbeitern alle Menschen ohne Unterschied begreifen wollen; besser als Chrysostomus Auffassung, welche den neutestamentlichen Standpunkt der Parabel ganz vergisst und sie ohne weiteres auf die alttestamentliche Oekonomie beschränkt, ist jedenfalls die Ausdeutung des *autor op. imp.* Wir thun aber besser, den Weinberg nicht mit ihm als die Summa der christlichen Tugenden zu fassen, sondern unter ihm ganz einfach das Reich Gottes selbst zu verstehen.

Der Herr dieses Reiches, der *οἰκοδεσπότης*, dessen Machtvollkommenheit und absolute Herrschaft durch diese Bezeichnung sehr bestimmt angedeutet wird, waltet in diesem Reiche nicht als die absolut wirkende Kraft: er beweist darin sich als den *οἰκοδεσπότης*, dass er Alles, was in seinem grossen *οἶκος*, in der Welt sich befindet, in seinen Dienst nimmt, für seines Reiches Zwecke nutzbar macht. Hierin zeigt sich die Ueberlegenheit dieses Herrn über Alles, dass er nicht mit physischen Mitteln, sondern durch die Kraft seines Geistes sein Haus verwaltet. Gottes Ehre besteht nicht darin, dass er Alles allein thut, sondern im Gegentheile darin, dass er so wenig wie möglich allein thut und andre Wesen sich und seinem Reiche dienen lässt. Arbeiter sucht der Hausherr in seinem Weinberg: wir denken gewiss zuerst mit Gregor dem Grossen an die Apostel, die Bischöfe, die Hirten: doch wir haben kein Recht, auf diese heilige Drei die Zahl der Arbeiter zu beschränken. Wer ist nicht ein Arbeiter in dem Reiche Gottes? Sind Vater und Mutter nicht berufene Arbeiter, sind ihre Kinder, ihre Hausge-

nossen nicht das ihnen zugewiesene Arbeitsfeld? In *quolibet modulo vel mensura quisque cum fide recta bonae actionis exsistit huius vineae operarius.* Der Hausherr ging *ἅμα πρωΐ* aus: es wird in diesem Zusatze, dass mit dem Anbruche des Tages der Hausherr sich aufgemacht habe, der brennende Eifer desselben gezeichnet. Er hat nichts Angelegeneres, als dass sein Weinstock, wie sich's gebührt, gepflegt werde und Früchte bringe; so überlässt er die Beschaffung der nöthigen Arbeiter nicht seinen dienstbaren Geistern, sondern unterzieht sich selbst der Mühewaltung und ist vom frühesten Morgen an beschäftigt, Arbeiter zu miethen in seinen Weinberg (*μισθώσασθαι ἐργάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ* — das *εἰς* ist wohl nicht mit Grotius, Fritzsche u. A. als Bezeichnung des Zweckes, sondern besser mit Beza, Elsner, Meyer u. A. als Bezeichnung des Ortes, wo diese Arbeiter hingesandt werden sollen, zu fassen). Wir stehen mit diesem *ἅμα πρωΐ* aber vor einer *crux interpretum* und wollen, ehe wir zu dem *μισθώσασθαι*, welches uns eine neue Frage vorlegt, übergehen, dieses eine Räthsel zu lösen suchen.

Das Gleichniss redet nicht von diesem einen Ausgange des Hausherrn, es lässt denselben zur dritten, sechsten, neunten und elften Stunde noch weiter Arbeiter für seinen Weinberg suchen. Haben diese verschiedenen Tageszeiten nun eine selbstständige Bedeutung in der Parabel? Die Alten sind ausnahmslos der Ansicht, dass diese verschiedenen Stunden höchst bedeutsam sind, sie deuten dieselben im Grossen und Ganzen entweder reichsgeschichtlich oder persönlich aus.

Die erste, reichsgeschichtliche Auffassung ist in dem christlichen Alterthume die weitverbreitetste, sie findet sich schon bei Irenaeus, Origenes, Hilarius, Chrysostomus, Hieronymus (angegeben, nicht als seine eigene aufgestellt), Augustinus Serm. 87, Gregor dem Grossen, dem *autor op. imp.*, wir lassen den Augustinus reden: *primi iusti, sicut Abel, sicut Noë, quasi prima hora vocati, felicitatem resurrectionis nobiscum accepturi sunt. Alii iusti post illos, Abraham, Isaac, Jacob et quicunque erant saeculi ipsorum, quasi tertia hora vocati, felicitatem resurrectionis accepturi sunt nobiscum. Alii iusti, Moyses et Aaron et quicunque cum illis tamquam hora sexta vocati, felicitatem resurrectionis nobiscum accepturi sunt. Post ipsos prophetae sancti tamquam nona hora vocati, eandem felicitatem resurrectionis nobiscum accepturi sunt. In fine saeculi omnes Christiani, tamquam undecima hora vocati, felicitatem illius resurrectionis cum illis accepturi sunt.* Unter den Reformatoren hat sich Zwingli sehr bestimmt für diese Auffassung erklärt: er sagt nämlich: *prima haec vocatio ab Adam durat ad Noam. — Tertia hora a Noa videtur fuisse ad Abrahamum usque. — Sexta hora ab Abrahamo incipit et durat ad Mosen. — Nona hora a Mose est ad Christum usque.* — Es ist bei dieser Auffassung der Stunden als Weltzeiten aber eine doppelte Auslegung möglich: entweder versteht man unter denen, welche zuletzt in den Weinberg berufen werden, die Apostel, oder die Heiden: je nach dem man das eine oder das andere annimmt, lehrt der Herr in dieser Parabel, dass ein Heil für alle Menschengeschlechter bestimmt ist und dass dieses eine Heil erst an dem Ende der Welt kommt, oder dass die Heiden gleiches Recht mit den Kindern Israel an dem Reiche Gottes haben. Augustinus hat vorhin schon die erste Auffassung angedeutet, der letzte Kirchenvater der abendländischen Kirche, der grosse Gregor, sagt ausdrücklich: *quanti patres ante legem, quanti sub lege fuerunt, et tamen hi, qui in domini adventu vocati sunt, ad regnum coelorum sine*

aliqua tarditate pervenerunt. Eundem ergo denarium accipiunt, qui laboraverunt ad undecimam, quem expectaverunt toto desiderio, qui laboraverunt ad primam: quia aequalem vitae aeternae retributionem sortiti sunt cum his, qui a mundi initio vocati fuerant, hi, qui in mundi fine ad dominum venerunt. Unde et hi, qui in labore praecesserant, murmurantes dicunt: hi novissimi una hora fecerunt et pares illos nobis fecisti, qui portavimus pondus diei et aestus. Sed quaeri potest, quomodo murmurasse dicti sunt, qui saltem sero ad regnum vocantur? Coelorum etenim regnum nullus murmurans accipit: nullus, qui accipit, murmurare potest, sed quia antiqui patres usque ad adventum domini quantumlibet iuste vixerint, ducti ad regnum non sunt, nisi ille descenderet, qui paradisi claustra hominibus interpositione suae mortis aperiret: eorum hoc ipsum murmurasse est, quod et recte pro percipiendo regno vixerunt, et tamen diu ad percipiendum regnum dilati sunt. Quos enim post peractam iustitiam inferni loca quamvis tranquilla susceperunt, eis profecto et laborasse fuit in vinea et murmurasse. Quasi ergo post murmurationem denarium accipiunt, qui post longa inferni tempora ad gaudia regni pervenerunt. — Die andere Ansicht bricht bei den Kirchenvätern unwillkürlich durch ihre Auffassung hindurch, so bemerkt Hieronymus schon zu den Worten: *ἆρον τὸ σόν, Judaeus non gratia, sed opere salvatur*, Chrysostomus und Hilarius deuten sie auch an: der *autor op. imp.* ist meines Wissens der Erste, der sie mit aller Entschiedenheit aufstellt. *Postquam superius de Judaeis et gentibus hanc ipsam dixisset sententiam, et qui erunt primi novissimi, et novissimi primi: videlicet quia Judaei et in primo loco vocati sunt ante gentes, in secundo autem salvati sunt post gentes, introduxit parabolam istam. Et ut cognoscamus, quia ad manifestationem praecedentium verborum hanc parabolam introduxit, ideo in fine eius eam ipsam sententiam repetiit, quam supra dixerat. Aut ideo primos dicit novissimos futuros et novissimos primos, non ut novissimi digniores sint quam primi, sed ut coaequentur. Dicit enim propheta Esaias 28, 5* und *62, 3, volens omnium sanctorum unam ostendere vocationem et nullam inter eos esse differentiam temporis causa, dicit omnium sanctorum numerum esse quasi coronam. Sicut enim in corona, cum sit rotunda, nihil invenies, quod videatur esse initium aut finis: sic inter sanctos, quantum ad tempus in illo saeculo, nemo novissimus dicitur, nemo primus.* Luther hat sich sehr energisch gegen alle solche Ausdeutungen der Parabel ausgesprochen: „solch Geschwätz“, sagt er, „ist gut die Zeit zu vertreiben, weil man sonst nichts zu predigen hat.“ Sein scharfes Wort hat aber dieser Auffassung den Todesstoss nicht geben können. Die letzte Ansicht wird gleich von Zwingli wieder aufgenommen; derselbe bemerkt nämlich: *hic omnes gratia sua donat et coelesti haereditate, utcunque sero in vineam venerint, utcunque brevi spatio temporis laborarint. Per murmur vero invidi illius mercenarii philautia et sui ipsius operumque propriorum aestimatio indicatur, quod vitium peculiare fuit Judaeis: hi enim se solos sanctos et iustos putabant, gentes ut immundos et impuros abominati sunt. Hoc ergo ista parabola dicit Christus: nihil est, ut gloriemini, o Judaei, omnia opera vestra vos servare non possunt, nisi, de meritis et iustitiis vestris diffisi, totos vos in gratiam Dei per me vobis exhibitam coniiciatis per fidem.* Grotius gehört auch hierher, findet er doch die Pointe der Parabel darin: *ut gentiles, Judaeis federis secum initi antiquitate superbientibus, atque inter Judaeos hi, qui ob prioris vitae peccata erant contemtissimi, aliis poeni-*

tentiae remedium contemnentibus, aequissimo Dei iudicio praeferantur. Selbst Olshausen hält dafür, dass, wie schon Luk. 13, 30 die Gnome, mit welcher unsere Parabel beginnt und schliesst, auf das Verhältniss der Juden und Heiden gehe, diese Parabel ebenfalls das Verhältniss der Heiden als der später für's Reich Gottes Berufenen zu den Juden als den Erstberufenen bezeichnen könne. Hilgenfeld stimmt dem bei.

Gehen wir auf diese Auslegungen näher ein, so erhellt deren Unstatthaftigkeit aus folgenden Gründen. Fast alle neueren Ausleger, Bengel, Olshausen, Tholuck, Stier, Rupprecht fallen dem Hieronymus bei, welcher zu Anfang seiner Besprechung bemerkt: *parabola ista ex his, quae praemissa sunt, intelligitur.* Der Zusammenhang ist zuerst zu befragen und dieser verwirft jede solche weltgeschichtliche Auffassung. Dem Herrn kommt es darauf an, die Gesinnung, welche sich in der lohnsüchtigen Frage des Petrus verrathen hat, zu strafen. Er kann daher unmöglich die Parabel so gemeint haben; sie hätte sich ja dann gar nicht auf Petrus und seine Genossen, in deren Namen er sprach, *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*, direkt bezogen, ja, sie hätte, von den Aposteln auf sich bezogen, sie nur in dem Wahne bestärkt, dass sie als die Letztberufenen bei dem Herrn das finden würden, was sie nach der fleischlichen Lust ihrer Herzen begehrten. Statt diese bittere Wurzel auszureuten, hätte Christus sie eigenhändig reichlich begossen, dass sie ihr ganzes Herz umstricken musste.

2. Wenn wir diese Stunden als Weltalter auffassen, bleibt uns nichts übrig, als unter dem Feierabend den grossen Sabbath zu verstehen, der nach den Werktagen dieses Lebens die endliche Ruhe der Erquickung von dem Angesichte des Herrn bringt. Nach der Parabel arbeiten nun alle, die der Herr in seinen Weinberg geschickt hat, in diesem selben Weinberg bei einander bis zum Abend: wie soll man sich das vorstellen, dass Adam, Noah, Abraham, Moses u. s. w. mit uns, die wir in der elften Stunde berufen sind, noch an diesem Werke gemeinschaftlich wirken? Sie sind aus diesem Leben geschieden: man könnte wohl sagen, sie arbeiten, obgleich sie aus der Erdenarbeit entnommen sind, in dem Jenseits noch fort. Der *autor op. imp.* würde uns dann einen Wink geben mit den Worten: *opera autem nostra sunt opera iustitiae* und wir könnten sagen: auch diese ersten Arbeiter schaffen in dem Weinberge Gottes weiter, sie cultiviren nämlich den Weinstock, den Gottes Hand in ihre Herzen gepflanzt hat. Allein, wenn wir auch darauf kein Gewicht legen wollten, dass der Herr nur von einem Weinberge redet, so würden wir mit des Tages Last und Hitze in ein grosses Gedränge kommen. Mir ist unbegreiflich, wie Gregor der Gr. hiezu bemerken kann: *unicuique enim pondus diei et aestus ferre est per longioris vitae tempora carnis suae calore fatigari:* wie verträgt sich diese Hitze, dieser Brand in dem Fleische mit dem von Gregor angenommenen Sein dieser Erstberufenen in dem Paradiese? Legt man diesen *καύσων* mit dem *autor op. imp.* aus: *aestum autem dicit vel urentem tentationem errorum, quam conflabant spiritus maligni in eos, ad aemulationem gentium eos irritantes — (aut) concupiscentias saeculi, quas tunc patiebantur mundo iuventute florente:* so bleibt dieselbe Schwierigkeit, denn diese Arbeiter bekennen, dass sie nicht ein Mal vorübergehend diese Gluthitze haben erduldet, sondern dass sie dieselbe den ganzen Tag über, also bis an das Ende haben ausstehen müssen. Mit dieser Schwierigkeit verbindet sich sofort eine zweite: der Herr stellt es so dar, dass die Späterberufenen mit den Erstberufenen

allerdings nicht gleichzeitig in seinen Dienst eintreten, aber doch auch, wenn sie nur gewollt hätten, mit ihnen in des Morgens Frühe hätten in seinen Weinberg ziehen können. Sie haben müssig gestanden den ganzen Tag. Wir müssen es uns also, wollen wir diese Auslegung halten, irgendwie vorstellig machen, dass die Menschengeschlechter späterer Jahrhunderte mit den Stammeltern des Menschengeschlechtes gleichaltrig sind. Hier konnte ein Origenes freilich keinen unlösbaren Knoten geschlungen finden: seine eigenthümliche Ansicht von der Präexistenz der menschlichen Seele kommt ihm zu Statten. Er bemerkt: „die Seelen der in Christi Zeit Berufenen waren schon da, sie wurden aber nicht gerufen.“ Allein diese Auffassung scheitert schon an der Klippe, dass der Hausherr, welcher ausgeht Arbeiter in seinen Weinberg zu miethen, offenbar das Müssigstehen an dem Markte diesen als Schuld beimisst: das aber ist bei Origenes Auslegung nicht gerecht, der Herr hätte sich selbst schelten müssen, dass er nicht eher diese Seelen aus dem Jenseits in das Diessseits herübergesandt hatte.

3. Man wird dann vor der Behauptung nicht zurückschrecken dürfen, dass Murrende, über des Herrn Gnade Unzufriedene, Adam, Seth, Henoch, Noah u. s. w. waren. Origenes versteht ohne weiteres unter dem angeredeten erstberufenen Arbeiter den Adam: er hat dazu volles Recht: denn sollen diese Stunden Weltalter abschatten, so darf man nicht diesen oder jenen, am Ende die namhaftesten Männer jenes Aeons ausnehmen, sondern alle sind dann ohne Ausnahme mitinbegriffen. Kann es Jesus in den Sinn kommen, den Stab über diese Patriarchen zu brechen, allen ohne Unterschied Neid, Eifersucht, Lieblosigkeit gegen ihre nachgeborenen Brüder, Unwillen und Verdruss über Gottes reiche Gnade in das Herz hineinzuschieben? Diese Ausleger alle nahmen von dem Murren Abstand: Gregors Auslegung haben wir schon gehört und andere Kunstgriffe liessen sich noch beibringen. Chrysostomus, welcher seltsamer Weise das *punctum saliens* dieser Parabel darin entdeckt: *προθυμοτέρους ποιῆσαι τοὺς ἐν ἐσχάτῳ γήρᾳ μεταβαλλομένους καὶ γινομένους βελτίονας, μηδὲ ἀφεῖναι νομίζειν ἔλαττον ἔχειν*, sagt: *διὰ δὴ τοῦτο εἰσάγει καὶ δυσχεραίνοντας ἑτέρους ἐπὶ τοῖς τούτων ἀγαθοῖς, οὐχ ἵνα δείξῃ, τηκομένους καὶ δακνομένους ἐκείνους. ἄπαγε, ἀλλ᾽ ἵνα διδάξῃ τούτους τοσαύτης ἀπολαύσαντας τιμῆς, ἢ καὶ φθόνον ἑτέροις τεκεῖν ἠδύνατο.* Allein das Murren des Erstberufenen lässt sich nicht todtschweigen, auch nicht durch solche Machtstreiche todtschlagen: jede Auslegung, welche diesem Murren nicht sein Recht widerfahren lässt, ist falsch: gerade der wichtigste, schneidendste Zug der Parabel wird dann als etwas Nebensächliches angesehen.

Endlich zwingt diese Auffassung unter dem Denare, mit Augustinus zu reden, die *vita aeterna* anzunehmen: denn was bleibt an dem Ende der Welt für ein Lohn übrig, wenn nicht diese *felicitas resurrectionis?* Dann aber müssen wir auch annehmen, dass in dem ewigen Leben noch ein Murren stattfindet; durch die Freuden-Wonne des ewigen Lebens soll diese bittere, gehässige Stimme hindurchdringen: ein scheeles Auge, was den Bruder hasst, soll den Gott der ewigen Liebe schauen? Nein, so gering können wir nicht von dem ewigen Leben denken!

Die alten Väter kennen aber noch eine andere Auslegung dieses Gleichnisses: sie erkannten in den Parabeln des Herrn prächtig geschliffene Edelsteine, welche nach verschiedenen Seiten hin leuchten. Origenes versteht schon unter den Stunden Lebensstunden, Altersstufen, Augustinus, Chryso-

stomus, Euthymius, Gregor und Andere vertreten diese persönliche, lebensgeschichtliche Ansicht neben jener weltgeschichtlichen. Hieronymus gibt ihr entschieden den Vorzug: er sagt zu Matthäus: *mihi videntur primae horae esse operarii Samuel et Hieremias et baptista Johannes, qui possunt cum psalmista dicere: ex utero matris meae Deus meus es tu. Tertiae vero horae operarii sunt, qui a pubertate servire Deo coeperunt. Sextae horae, qui matura aetate susceperunt iugum Christi. Nonae, qui iam declinante ad senium. Porro undecimae, qui ultima senectute et tamen omnes pariter accipiunt praemium, licet diversus labor sit.*

Diese Auffassung empfiehlt sich schon mehr als die vorhergehende: sie lässt es zu, die Parabel unmittelbar auf die Apostel zu beziehen. Sie könnten unter den erstgedungenen Arbeitern verstanden werden, wenn sich nachweisen liesse, dass sie alle in jugendlichem Alter von dem Herrn in seinen Dienst aufgenommen worden sind. Dieser Nachweis ist aber nicht beizubringen: Petrus war verheirathet und in dem Kreise der Gläubigen mochten sich auch schon solche befinden, welche viel jünger waren als die Apostel. Diese wären dann die Erstgedungenen und nicht die Apostel: das Gleichniss würde aber damit seine Spitze verlieren, welche direkt auf Petrus und seine Gesinnungsgenossen sich richtet.

Wir müssten, wenn die Parabel bestimmt das Verhältniss der in jüngeren Jahren Bekehrten und der Spätgewonnenen in's Klare stellen wollte, annehmen, dass nicht vereinzelt ein in früher Jugend Bekehrter sich desshalb grosser Dinge vermässe, sondern dass dieser Wahn, desshalb einen Vorzug zu besitzen, bei allen Frühbekehrten einheimisch sei. Lässt sich das aber behaupten? Wir denken an Spener, an Zinzendorf: wer wagt es diesen Gottesmännern, welche in zartester Jugend schon dem Herrn sich verlobt hatten, solche Gesinnung anzudichten?

Weiter spricht gegen diese Auffassung auch der Umstand, dass der Lebensanfang und der Lebensschluss bei allen Arbeitern im Weinberge als ein und derselbe dargestellt wird. Man kann dieses vermeiden und mit Rupprecht sagen: „wir lassen für die verschiedenen Tagesstunden nur eine relative Bestimmung zu, je nach der Lebensdauer der Einzelnen. Als Anhaltspunkt dient uns dabei die elfte Stunde, welche nach der damaligen jüdischen Tageseintheilung die nächste vor der letzten Stunde, also in Beziehung auf die Lebensdauer eines Menschen die nächste Zeit vor dem Tod ist, so dass also z. B. der bekehrte Schächer am Kreuze unter die Klasse der Arbeiter gehörte, welche bis zur elften Stunde müssig an dem Markte gestanden hatten. Hieraus geht freilich hervor, dass niemand wissen kann, auf welche Stunde der Zeiger seiner Lebensuhr weist: aber desto erwecklicher ist eben für jeden diese Gleichnissrede, da ja niemand wissen kann, ob nicht seine elfte Stunde schon geschlagen hat.“ Rupprecht hat aber mit seinem Gedanken kein Glück gehabt: er ist zu gekünstelt. Endlich aber würden diese ersten Arbeiter denn doch in einem sehr eigenthümlichen Lichte erscheinen, wenn sie ihre Vorzüglichkeit vor den andern Arbeitern darauf bauen wollten, dass sie eher in die Arbeit eingetreten sind. Wie kann dieses zeitliche *prius* in ihnen den Wahn einer ewigen Priorität erzeugen! Es bleibt uns nichts übrig, wir müssen diese Deutungen, wie alt sie auch sein mögen, aufgeben. Bengel hat gewiss schon näher an die Wahrheit gestreift, wenn er bemerkt: *dies in XII horas divisus significat non totum tempus mundi aut N. T., quod unius operarii vita nunquam*

exaequat: neque, ut videtur, vitae humanae datum singulis spatium, in quo a vocatione usque ad obitum alius diutius, alius minus diu laborat: quamquam potuit ante nos aliquis unam horam laborare et poterit posthac alius prima hora incipere: adeoque hic etiam valet illud: qualibet hora est quaelibet hora: sed spatium a vocatione prima Apostolorum ad glorificationem Christi et adventum Paracleti. Allein dieser Auslegung[1]) steht entgegen, dass von einem Arbeiten der Apostel vor der Verherrlichung des Herrn und der Ausgiessung des Geistes gar keine Rede ist.

Wenn nun der Arbeitstag weder die Weltzeit, noch die Lebenszeit, noch die Rüstzeit der Apostel ist: was ist dann dieser Tag mit seinen Stunden? „Der Stundenunterschied dient nur als Schema für den Rangunterschied", behaupten wir mit Tholuck und Stier. Die Sache liegt sehr einfach. Der Apostel hat nicht ohne lohnsüchtige Hintergedanken gefragt: wir haben Alles verlassen, was wird uns dafür? Der Lohn richtet sich nach der Arbeit, und zwar je länger mir einer gearbeitet hat, desto grösseren Lohn verdient er. Die ersten Arbeiter haben vom frühen Morgen an gearbeitet, es liegt auf der flachen Hand, dass sie mehr verdienen als die letzten Arbeiter, dass sie auf einen höheren Lohn Anspruch haben. Sie befinden sich daher in einer ebenso vorzüglichen Lage, als Petrus sich nach seines Herzens Gedanken befand. Wir haben also an den verschiedenen Stunden nicht zu künsteln, sie wollen nichts anders als den mehr oder minder hohen Lohn, auf welchen die Arbeiter Ansprüche haben, oder zu haben vermeinen, näher bestimmen.

V. 2. Und da er mit den Arbeitern eins ward, um einen Groschen zum Tagelohn, sandte er sie in seinen Weinberg.

Der Herr des Weinbergs war ausgegangen Arbeiter zu miethen: Gott will nichts umsonst gethan haben, er will den geringsten, den schuldigsten Dienst den unnützen Knechten belohnen. Selbst der Becher Wasser, den du dem Durstenden reichest, soll dir noch in der Ewigkeit vergolten werden! Der reiche Hausherr findet Arbeiter; aber diese Arbeiter sind nicht gleich willig, in den Dienst einzutreten. Sie wollen sich nicht dem Hausherrn ohne weiteres überlassen, sie sind lohnsüchtig: sie fragen mit Petrus: was wird uns dafür? und accordiren. Dieser Zug darf nicht hinwegexegesirt werden, es ist ein wesentlicher Zug in dieser Parabel: diess geht daraus hervor, dass der Hausherr mit den andern Arbeitern, wie ausdrücklich erwähnt wird, nicht erst handelt, sondern sie gleich zur Arbeit willig findet und dass er sich zum Schluss den murrenden Menschen gegenüber auf den Vertrag beruft. Der Arbeitsgeber und der Arbeitsnehmer vereinigen sich ἐκ δηναρίου: die Präposition erklärt sich daher, dass die Vereinigung von diesem Denare ausging, dass der Denar der Ausgangspunkt der Verhandlungen war, dass zufolge der Festsetzung des Denars als Tagelohn die Verhandlungen endlich zu einem erwünschten Ziele führten. So auch Meyer, Bleek, Weiss u. A. Was ist nun dieser Denar? Was ist nun das Gegenbild dieses Denars, welcher nicht bloss Tob. 5, 14, *Bava Bathra, fol. 86, 2 (qui conducit operarium, ut faciat cum ipso in area, denario in diem)* und

[1]) Sie ist jedenfalls weit besser als Wetsteins Deutung: *operarii Apostoli, murmurantes, illi ex Apostolis, qui tum supra alios sese efferebant, quod primi vocati essent; postremi, qui post alios vocati erant, praecipue Paulus, qui solus plus quam omnes laboravit.*

öfters als ein üblicher Taglohn bezeichnet wird, sondern auch die tägliche Löhnung der römischen Soldaten ausmachte? *(cf. Tacitus, ann. 1, 17; Plinius 33, 13.)*

Die alten Ausleger sind schon sehr uneinig. Hieronymus will unter ihm das Ebenbild Gottes in dem Menschen verstehen: *denarius*, sagt er, *figuram regis habet, recepisti ergo mercedem, quam tibi promiseram: hoc est imaginem et similitudinem meam.* Irenaeus hatte diese Ansicht bereits 4, 36, 7 vertreten, nach diesem alten Kirchenvater trägt der Denar das Bild und die Unterschrift und das Ebenbild Gottes, welches dem Menschenkinde gegeben worden ist, besteht vornehmlich in diesen beiden Stücken der Erkenntniss Gottes und der Unsterblichkeit. Andere Väter schliessen sich an. Allein diese Auslegung wird durch die Bemerkung hinfällig, dass die Arbeiter nicht den Lohn im Voraus, sondern denselben erst am Feierabend empfangen. Wenn man mit den Scholastikern zwischen *imago*, als dem uranfänglichen Besitze des Menschen, und der *similitudo*, als dem erst durch sittliche Anstrengung zu erstrebenden Besitz, unterscheidet, liesse sich der Denar allenfalls als die *similitudo dei* betrachten. Allein wie diese Arbeiter dann denken konnten, dass über diese *similitudo* hinaus noch ein Lohn vorhanden sei, ist nicht einzusehen. Am weitverbreitetsten ist unter den Vätern die Meinung, dass der Groschen das ewige Leben selber sei. Origenes hatte schon gesagt: der Denar sei *τὸ τῆς σωτηρίας νόμισμα*: Augustins Auslegung habe ich schon beigebracht: Tertullianus, Chrysostomus, Gregor u. A. sagen dasselbe.

Stier hat gegen diese Auslegung den entschiedensten Protest eingelegt. „Drei Gründe voran“, sagt er, „sind so klar, dass man sich wundern muss, wie sie nicht wirklich Allen von jeher eingeleuchtet. Erstlich wird ja das ewige Leben nicht wie in einem richterlichen Kontrakt als Arbeitslohn gewiss zugesagt, was doch offenbar die Meinung des *συμφωνεῖν* V. 2 vergl. mit V. 13. Der Herr ist mit den Arbeitern und die Arbeiter mit ihm eins geworden, dieser Kontrakt wird jedenfalls gehalten auch ohne Rücksicht auf die später sich zeigende Gesinnung und Würdigkeit: so gehet es aber wahrlich nicht mit dem Seligwerden. Also zweitens: auch die Murrenden empfangen ja den Groschen, murren vielmehr gerade bei seinem Empfang, das Empfangene ist ihnen nicht recht und genug. Das sind aber wahrlich, wie der Schluss des Gleichnisses offen heraus sagt, keine Auserwählten, die das ewige Leben ererben: sonst widerspräche das ganze Gleichniss diesem seinem Schlusse und es kämen vielmehr endlich noch alle Berufene auch in's Himmelreich. — Diess liegt endlich drittens deutlich in dem abweisenden, zürnenden *ὕπαγε* V. 14, neben welchem die Zuerkennung: nimm das Deine! nichts anders heissen kann als auf anderer Stufe wiederum, was Abraham Luk. 16, 25 dem reichen Manne sagt. Was du dir ausbedungen, damit wirst du abgelohnt, aber nun damit auch fort aus meinem Dienste und fernerer Gemeinschaft.“ Diese Stierschen Gründe können aber unbesehen nicht angenommen werden. Nach der Lehre der heiligen Schrift hat Gott allerdings vor Zeiten einen Kontrakt mit dem Menschengeschlechte aufgestellt, in welchem er ihm für sein sittliches Wohlverhalten nichts Geringeres als das ewige Leben selbst zugesprochen hat. Das ganze mosaische Gesetz ruht auf dieser unerschütterlichen Basis: wer alle Worte des Gesetzes hält, der soll, so wahr Gott, der Herr, lebt, leben, und zwar in Zeit und Ewigkeit. Stier hätte dieses nicht übersehen sollen; der Herr erkennt ja diesen Gottesbund durch das Gesetz ausdrücklich an und hat dieses eben

erst Kap. 19, 17 gethan. Stichhaltiger ist jedenfalls der zweite Grund: das Murren will sich nicht gut mit dem Besitze und Genusse des ewigen Lebens vertragen und dieses Murren ist ja nicht als ein momentanes Missverständniss dargestellt, sondern als der Ausfluss eines bösen Herzens, einer liebelosen Gesinnung gekennzeichnet. Es kommt uns nicht in den Sinn, des Augustinus Satz *sermo 87, 6: meritorum diversitate fulgebunt alius maius, alius minus:* zu bestreiten, obgleich uns das Wort *meritorum* nicht glücklich gewählt zu sein scheint: ja *diversa erit sanctorum gloria!* Der Herr der Herrlichkeit sammelt wohl alle Gläubigen um sich in der Absicht, dass seine Herrlichkeit nicht bloss vor ihnen leuchte mit aufgedecktem Angesichte, sondern in ihnen selbst wiederleuchte. Allein da die Empfänglichkeit der Einzelnen eine sehr verschiedene sein wird, so kann die Herrlichkeit des Herrn nicht in allen in gleicher Weise und Fülle erscheinen: wie jetzt die Lichter an dem Himmel und die Lichter in dem Himmel (Erzengel und Engel) in verschiedenem Lichte leuchten, so werden auch am Ende vor dem Throne der Herrlichkeit die Auserwählten in sehr unterschiedenem Glanze stehen. Allein diese Wahrheit, welche Dante sehr schön so dargestellt hat, dass er die Vollendeten in sich immer mehr verengernden concentrischen Kreisen vor dem Stuhle stehen lässt, gibt uns doch nicht das mindeste Recht zu wähnen, dass ein Seliger den anderen um seine Herrlichkeit scheel ansehen, wider den Herrn, welcher nach seinem Wohlgefallen die Herrlichkeit verschieden austheilt, murren könne. Ein Murren in dem Himmel ist eine reine Unmöglichkeit: Chrysostomus sagt schon: *φθόνου γὰρ καὶ βασκανίας τὸ χωρίον ἐκεῖνο καθαρόν* und Gregor der Grosse stimmt ihm, wie wir oben gesehen haben, vollständig bei. Und diese ersten Arbeiter murren doch wirklich; das steht ja hier mit dürren Worten geschrieben, das wird ihnen ja von dem Hausherrn noch besonders vorgehalten. Stier beruft sich gegen diese altväterliche Auslegung auf das *ὕπαγε*, Rupprecht will in diesem Imperativ aber mit Nichten solch eine Verweisung von dem Angesicht hinweg erkennen. Er sagt: „in *ὕπαγε* liegt diese Ausschliessung nicht, welches so viel als *ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν* (Kap. 6, 2) sein soll, wie schon die Vergleichung mit V. 4 zeigt, wo dasselbe Wort in demselben Sinn wie hier, bloss vom Weggehen, Sichentfernen gebraucht ist. Ebenso Kap. 16, 23 und 4, 10, wo die üble Nebenbedeutung nicht im Worte liegt, sondern durch *ὀπίσω μου* ausgedrückt ist. In *ὕπαγε* liegt also hier bloss die Abweisung des Unzufriedenen.“ Allein diese Stellen möchten alle gegen Rupprecht sprechen; in Matth. 6, 2 ist ganz scharf der Gegensatz dieses pharisäischen Wesens mit dem Wesen des Glaubens dargestellt und so oft als in Matthäus *ὑπάγειν* vorkommt, und zwar ohne *ὀπίσω μου*, bezeichnet es durchgängig hinweg von dieser Stätte, hinaus, vergl. 5, 24; 8, 4, 13, 32; 9, 6 u. a. Wem Stier noch nicht Genüge gethan hat, der wolle bedenken, dass nach dieser Auffassung die ersten Arbeiter erwarten, dass sie etwas Besseres als den Denar empfangen werden. Gibt es aber etwas, was noch über der *vita aeterna* steht? Ganz dieselben Bedenken stehen der Auffassung Goebels entgegen, welcher die Arbeiter ohne Unterschied des ewigen Lebens theilhaftig werden lässt und den Groschen von einem ganz besonderen, aber nicht näher zu beschreibenden Gnadenlohne versteht. Die Idee eines besondern Gnadenlohnes, der denen, die des Reiches der Herrlichkeit theilhaftig geworden sind, ihren herrlichen, seligen Zustand erhöht, ist mir wenigstens unklar und ist, da der Groschen nicht einen besondern Lohn, sondern

den allen Arbeitern insgesammt zukommenden Lohn darstellt, ganz unstatthaft.

Neuere Ausleger haben desshalb unter dem Denare den Herrn selbst, das objektive Sündenopfer Jesu Christi verstehen wollen. Allein auch diese Fassung hebt die Schwierigkeiten nicht. Können Polycarp Lyser und Balduin uns sagen, was diesen ersten Arbeitern noch begehrenswerther als Christus vorgekommen sei? Ist nicht das *summum bonum* des Christen der persönliche Christus?

Bleiben wir bei dieser Auslegung des Groschens stehen, so können wir den Verlegenheiten nur nothdürftig so entgehen, dass wir die Pointe der Parabel so fassen, dass schliesslich in dem Reiche Gottes kein Unterschied mehr sein wird, sondern sich alle eines und desselben Zustandes erfreuen. Augustinus hat hierin schon am angeführten Orte die Quintessenz unsrer Parabel erkannt: *erimus ergo*, sagt er, *in illa mercede omnes aequales, tamquam primi novissimi et novissimi primi*, *quia denarius ille vita aeterna est et in vita aeterna omnes aequales erunt. Quamvis enim meritorum diversitate fulgebunt*, *alius maius*, *alius minus*: *quod tamen ad vitam aeternam pertinet*, *aequalis erit omnibus. Non enim alteri erit longius*, *alteri brevius*, *quod pariter sempiternum est: quod non habet finem*, *nec tibi habebit nec mihi.* Dieser Gedanke ist in unsrer Zeit noch vertreten, und zwar von den namhaftesten Auslegern. Olshausen sagt: „die nächste Beziehung der Parabel ist demnach unstreitig diese, dass den Aposteln gezeigt werden soll, wie ihre frühere Berufung ihnen an sich keine Prärogative gäbe und später berufene treue Arbeiter im Reiche Gottes ihnen gleich gestellt werden könnten nach Gottes frei waltender Gnade.“ Meyer fasst das Gleichniss ebenso, Bleek kommt auch mit seiner langen Rede nicht weiter. Ihm erscheint das als der Hauptpunkt, „dass sie Alle — die zuerst und die zuletzt Gemietheten — den gleichen Lohn erhalten und so werden die Ersteren auch nicht darüber unmuthig, weil sie den Lohn zuletzt ausbezahlt erhalten, sondern desshalb, weil sie, die den ganzen Tag über sich abgemüht haben, nur den gleichen Lohn erhalten, wie diese, die kaum e i n e Stunde gearbeitet haben. Darnach scheint der Zweck Jesu beim Vortrage der Parabel der zu sein, darüber zu belehren, dass diejenigen, welche für den Dienst des Reiches Gottes früher berufen seien, desshalb kein Recht hätten, für ihre Arbeit an demselben einen höheren Lohn zu beanspruchen, als andre, welche erst nach ihnen berufen seien und wohl nur kürzere Zeit zu arbeiten Gelegenheit gehabt hätten, dass es nur auf die Willigkeit und Treue ankomme, womit jeder dem Rufe des Herrn zu seinem Dienste sich folgsam beweise und dass es höchst unwürdig und tadelnswerth sein würde, wenn ein älterer Arbeiter darüber grollen wollte, dass jüngere später Berufene mit ihm gleichen Lohnes und gleichen Genusses theilhaftig würden.“ — Wollte der Herr aber diese Wahrheit seinen Jüngern wirklich an das Herz legen, dass in dem Reiche Gottes kein Unterschied besteht, sondern allen ohne Unterschied dieselbe Gnade zu Theil wird, so wäre diese Parabel kein Meisterstück, sondern eine recht verunglückte Dichtung. Die Anlage derselben wäre total verfehlt; wozu dann bei der Aufnahme der Arbeiter das grundverschiedene Verfahren des Hausherrn, das Dingen mit diesen, das Versprechen an jene? Wozu dann der ganze Schluss mit seiner spannenden Verhandlung? Die Parabel könnte dann füglich mit dem Auftrage des Hausherrn an seinen Schaffner, allen einen Groschen auszuzahlen, abbrechen. Die Lehre wäre

dann vollständig ertheilt; die Gnomen aber, welche die Parabel einleiten und abschliessen, stünden ganz am falschen Orte: was die neueren Vertreter dieser Deutung mit Neander auch offen und ehrlich eingestehen.

Man hat, um diesen Bedenken aus dem Wege zu gehen, nun angenommen, dass es Christus nicht darum zu thun sei, über ein bestimmtes Verhältniss seinen Jüngern Aufschluss zu geben, sondern dass er diese Parabel geredet habe, um sie vor Stolz, Hochmuth und Selbstvermessenheit zu warnen. So findet Heydenreich (Zeitschrift für Prediger-Wissenschaft, 1. Bd., 3. Heft) den Hauptgedanken der Parabel hierin, „dass gezeigt werden soll, wie es im Reiche Gottes mit der Belohnung derer, die für dasselbe gearbeitet, aufgeopfert, gelitten haben, einst zur Zeit der Vergeltung und der letzten Entscheidung werde gehalten werden; wie dann zwar die Arbeit, die Verleugnung, das Leiden nicht unbelohnt bleibe; wie aber Mancher, der auf vorzügliche Belohnungen Anspruch zu haben glaube, dergleichen nicht davon tragen werde, weil eben sein anmassender, anspruchsvoller Sinn, die stolze Selbstgefälligkeit, mit der er sich seine Arbeiten, Aufopferungen und Leiden zum besonderen Verdienst anrechne, ihn dem Vergelter missfällig und eines ausgezeichneten Lohnes unwürdig mache; wie dagegen Andere, deren Leistungen jenen Stolzen weniger verdienstlich schienen, weil weniger anstrengend und lästig, weil mit geringeren Entsagungen und Mühseligkeiten verknüpft, — die auch selbst keine allzu hohe Meinung von ihrem Verdienste hätten und daher keine Ansprüche machten, dieses edlen Sinnes wegen von dem Vergelter vorzüglich beifallswerth und belohnungswürdig erfunden und daher als ausgezeichnet Würdige belohnt werden würden.“ Mit Heydenreich hält es Keil, welcher in dem Gleichnisse die Wahrheit veranschaulicht findet, dass die Arbeit im Reiche Gottes keinen Anspruch auf Verdienst, kein Anrecht auf besondere Belohnung begründet. Allein diese Auffassung ist nicht Auslegung des Textes, sondern Einlegung in den Text: die Ersten und die Letzten empfangen einen und denselben Groschen, empfangen nach Heydenreich das ewige Leben; statt einer Warnung, würde diese Parabel für die Lohnsüchtigen eine Ermuthigung enthalten; Jesus würde ihnen zurufen: es schadet nichts, wenn ihr auf die letzten Arbeiter noch so scheelsüchtig, noch so selbstzufrieden herabseht, es schadet nichts, wenn ihr selbst gegen den Herrn, der es also hält, murret, das ewige Leben kann euch doch nicht entgehen, Gott muss euch diesen Groschen darreichen, denn ihr habt es euch, um diesen Groschen zu erringen, redlich sauer werden lassen, ihr habt ihn rechtschaffen verdient. Seltsam, während ein katholischer Kirchenvater bei der Auslegung dieses Gleichnisses den Hauptsatz der evangelischen Kirche klar und bündig ausspricht: *merces quidem*, sagt der alte Hilarius, *ex dono nulla est*, *quia debetur ex opere, sed gratuitam Deus omnibus ex fidei iustificatione donavit*, gelangt hier ein evangelischer Schriftausleger in die Bahnen der katholischen Grundanschauung von der Werkgerechtigkeit. Steffensen (Studien und Kritiken 1848, 686 ff.) vermeidet diesen Fehltritt, er findet die Summa des Gleichnisses in den Worten: „so werden die Letzten, d. h. Alle, die sich selbst für Letzte halten, vor Gott oder hinsichtlich der *κληρονομία τῆς ζωῆς αἰωνίου* zu allererst berücksichtigt werden, während die Ersten, d. h. Alle, die sich selbst für Erste halten, vor Gott als Letzte dastehen; denn mit der Annahme der Berufung ist die Erwählung oder das Seligwerden noch keineswegs gegeben, vielmehr kann auch der zur Seligkeit wirksam Berufene die Erwählung durch hoch-

müthige Selbstüberhebung verscherzen.“ Allein Steffensen widerspricht sich selbst; zum Schluss gibt er ja zu, dass die Ersten nicht zum Besitze der Seligkeit gelangen, dass sie also des Groschens, wenn er das ewige Leben ist, verlustig gehen, obgleich er im Anfange behauptet hat, dass es sich doch auch bei ihnen um eine *κληρονομία τῆς ζωῆς αἰωνίου* handle, dass sie bei dieser Erbschaft nur nicht als Erste, sondern als Letzte an die Reihe kommen. Auch haben wir keinen Grund aus den Ersten Erste in ihren eigenen Augen zu machen, diese Ersten haben nicht in ihrer Einbildung Vorzüge vor den Letzten, sondern wirkliche, thatsächliche, sie haben in der That länger, mehr, angestrengter in dem Weinberge des Herrn gearbeitet als die Andern.

Rupprecht glaubte der Parabel gerecht zu werden, wenn er in ihr den Hauptgedanken veranschaulicht findet, „dass in Beziehung auf die Theilnahme an den Gütern und Segnungen des Himmelreichs vor Gott kein Verdienst gelte, sondern dass Alles, was an den Menschen geschieht, ein Werk der freien Gnade Gottes sei.“ So im wesentlichen auch Holtzmann und Keim. Wer wollte diese Wahrheit anfechten! Aber diese unanfechtbare Wahrheit ist doch nicht Kern unsrer Parabel! Der Schluss zeigt, dass nicht Alle an dem Himmelreiche Theil nehmen, sondern dass ein Ausschluss von demselben sogar stattfindet.

Da die nähere Bestimmung des Groschens grosse Schwierigkeiten hatte, so haben andere Ausleger diesen Knoten mit dem Schwert durchhauen. Luther ist hierin vorausgegangen; er sagt: „derhalb muss man dieses Gleichniss nicht in allen Stücken ansehen, sondern auf das Hauptstück merken, was er damit wolle. Man muss nicht achten, was Pfennig oder Groschen heisse, nicht welches die erste oder die letzte Stunde sei, sondern was der Hausvater im Sinne hat und will, wie er seine Güter höher, ja allein will geachtet haben, mehr denn alle Werke und Verdienste; wie Gott im Himmelreich, d. i. in der Christenheit auf Erden wunderlich richtet und wirkt, nämlich auf die Weise, dass er aus den Ersten die Letzten, und aus den Letzten die Ersten macht. So ist nun das die Summa dieses Evangeliums: kein Mensch ist so hoch, noch wird so hoch kommen, dass er nicht zu fürchten hätte, er werde der Allerniedrigste. Wiederum, niemand liegt so tief gefallen oder mag so tief fallen, von dem nicht zu hoffen sei, er möge der Höchste werden, weil hier alle Verdienste aufgehoben und allein Gottes Güte gepriesen wird, und beschlossen ist's festiglich: der Erste soll der Letzte und der Letzte der Erste sein.“ Luther sieht also von einer Auslegung des Groschens ganz ab; Tholuck lässt sich ganz ähnlich aus: „der Denar drückt nur aus, was der treue Fleiss an sich werth ist.“ Allein mit diesen Bestimmungen können wir uns nicht zufrieden geben; der Denar tritt von vornherein so bestimmt hervor, dass wir uns ihn nicht in ein Gedankenbild verflüchtigen lassen dürfen.

Melanthon, welcher die Summa der Parabel darin findet, dass dieselbe *praecipit, ut simus perseverantes in evangelio et non fiamus superbi*, sagt in seiner Postille: *sed quid significat in hac parabola denarius? Respondeo. Labor, de quo hic loquitur, est ministerium, de quo non est dubium. Denarius est igitur id, quod promissum est; ut Judaeis erat promissus praesens status, hoc est, politia et conservatio illius gubernationis ordinariae iuxta promissiones illi populo traditas. Aliis, qui in eorum locum assumuntur, denarius est novus status congruens ministerio novi Testamenti, id est, gubernatio et defensio divina, et alia beneficia corporalia et spiritualia, quae Deus*

dat ad conservationem ecclesiae et doctrinae propagationem. Sic in genere intelligite denarium, de munere singulis suo loco et modo dato. Nos non habemus talem politiam, qualem Judaei habuerunt, nec promissionem de certa sede. Non praecise significat denarius vitam aeternam, sicut multi interpretantur, quia, etsi vocatio ad vitam aeternam, et tota promissio aeternorum bonorum pertinet ad ecclesiam omnium temporum, et hanc quoque habuit populus Judaicus, tamen de istis, qui invident gentibus, quod aequentur ipsis, id est, assumantur in societatem ecclesiae, inquit parabola. Quod iussi sint exire ex vinea et quod amiserint gratiam patrisfamilias. Non igitur per omnes partes similitudinis exponendus est denarius de vita aeterna. Melanthon ist hier wesentlich nur in die Fusstapfen Luthers getreten, welcher schon früher dahin sich ausgesprochen hatte, „dass, wenn man ja wollte scharf deuten, so müsste man den Pfennig das zeitliche Gut sein lassen und die Huld des Hausvaters das ewige Gut.“ „Wenn nun das Evangelium kommt,“ erklärt er sich näher, „und Alles gleich macht und wenn es an den Tag kommt, dass durch die Werke niemand vor Gott gerecht sei, so sehen sie sich um und verachten die, so gar nichts gethan haben, und ärgern sich, dass ihre grosse Mühe und Arbeit nicht mehr gelten soll denn jener Müssiggang und loses Leben. Da murren sie denn wider den Hausvater, lästern das Evangelium und werden verstockt in ihrem Thun. Da verlieren sie denn die Huld und Gnade Gottes und müssen ihren zeitlichen Lohn dahin nehmen, mit ihrem Groschen davon traben und verdammt werden; denn sie haben nicht um ewige Huld, sondern um Lohn gedient, der wird ihnen auch und nicht mehr. Die Andern aber bleiben bei Gnaden und werden selig über das, dass sie auch hier zeitlich genug haben, denn es liegt Alles an dem guten Willen des Hausvaters.“

Melanthons Auslegung, welche *bona temporalia* und *spiritualia* zusammenfasst, ist in der Folge von Calov, Spener, selbst von Grotius getheilt worden; neuerdings hat Stier sich sehr entschieden für diese Auffassung ausgesprochen. „Es bedarf nur,“ sagt er, „einen einfachen Blick auf das Vorhergehende, um zu erkennen, dass der Groschen allerdings ein vom ewigen Leben verschiedenes zeitliches Gut ist, nur nicht gerade bloss äusserlicher und irdischer Natur. Es ist ganz offenbar derjenige, nicht nothwendig mit dem ewigen Leben zusammenhängende Lohn, Genuss oder Ersatz irgend einer Art, welchen eine tagelöhnerische Frage wie die des Petrus Kap. 19, 27 sucht und meint, eben das Was, wonach in ihr gefragt wird. Solchen Lohn will Gottes Gnade und Gerechtigkeit wirklich ganz allgemein mit dem Dienst am Reiche Gottes verbinden, so dass ihm Niemand umsonst arbeitet.“ Der Herr — so wollen wir lieber im Einverständniss mit Steinmeyer sagen, um die Angemessenheit dieser Auffassung im allgemeinen zu erweisen, die folgende Auslegung der einzelnen Züge des Gleichnisses führt dann den Nachweis bis in die einzelnsten, feinsten Linien des Gleichnisses hinein — hat dem Petrus auf seine stark nach Lohnsucht schmeckende Frage, was wird uns dafür? mit einem einzigen Satze dieses gezeigt, was den Arbeitern im Reiche Gottes gewiss ist. In diesem Leben lohnt der Hausvater schon seinen Dienern ihre Arbeit um seines Reiches willen; das Reich Gottes aber ist das Himmelreich, auch in dem Himmel will der Hausherr mit dem ewigen Leben das Werk, das ihm in diesem Leben gethan worden ist, vergelten. Es gibt einen doppelten Lohn: einen diessseitigen, zeitlichen, vergänglichen und einen jenseitigen,

ewigen, unvergänglichen. Aber beide Löhne stehen nicht in dem Zusammenhange mit einander, dass sie stets bei einander sein müssten, dass der, welchem der zeitliche Lohn zu Theil geworden ist, auch den ewigen Lohn empfangen müsste. Nein, das Verhältniss ist vielmehr dieses, dass der zeitliche Lohn noch gar kein Unterpfand ist für den ewigen Lohn, dass einer den zeitlichen Lohn empfängt und doch des ewigen Lebens vollständig verlustig gehen kann. Der Herr will seinen nach Lohn fragenden Jüngern dieses Geheimniss des Reiches Gottes klar vor die Augen malen, zugleich will er ihnen aber auch die Ursache aufdecken, welche den Arbeiter im Reiche Gottes um den bleibenden Lohn bringt. Nicht die Beschaffenheit der menschlichen Arbeit bestimmt, ob der ewige Lohn kommt oder ausbleibt; über die Arbeit der ersten Arbeiter, ob sie gut oder schlecht war, ob sie mit der Arbeit der später geworbenen Arbeiter einen Vergleich aushalten konnte oder nicht, wird keine Silbe gesagt, es kommt darauf nicht an. Gott sieht das Herz an und der Mensch, welcher nur um des schnöden Lohnes willen, um der Verheissung willen, welche der König des Reiches für dieses Leben gegeben hat, seine Arbeit thut, findet keine Gnade vor dem Gotte, der die Liebe ist; natürlich, denn er hat ja nicht ihn geliebt, nicht aus Liebe zu ihm gearbeitet, sondern aus Liebe zu sich selbst, aus Lohnsucht, aus Eigennutz, aus Selbstsucht! Es sagt die Parabel den Aposteln zunächst und dann Allen, welche mit ihnen den Herrn des Himmelreiches fragen: was wird uns dafür? also: ein grosser Lohn ist euch gewiss, ein grosser Lohn wird euch bei Heller und Pfennig ausbezahlt, aber das ewige Leben, die Huld, das Wohlgefallen Gottes erlangt ihr nun und nimmermehr durch Lohnarbeit, der beste Lohn entgeht euch, wenn ihr um des Lohnes willen für das Reich Gottes thätig seid. Diess ist nach meiner Ueberzeugung die einzig richtige Auslegung der Parabel: der Denar bezeichnet also mit nichten den Lohn an sich, sondern einen ganz bestimmten, greifbaren, zählbaren Lohn; der Denar ist der ganze Complex der Güter und Segnungen, welche aus der äusseren Zugehörigkeit zur Kirche, aus dem äusserlichen Einverleibtsein in das Reich Gottes dem Menschen zufallen. Diese Güter und Segnungen sind sehr mannichfaltig. Die äusserliche Zugehörigkeit zur Kirche gewährt Genuss am Wort und Sakramente, an christlicher Zucht, Sitte und Bildung: die christliche Kirche hat ihre Einwirkung ausgeübt auf das Haus, die Schule, den Staat, an allen diesen Gemeinschaften, die das Evangelium erst geweiht hat, hat jeder Christenmensch ohne Unterschied Antheil. Wir dürfen selbst den zeitlichen Lohn noch weiter deuten: die Arbeit in dem Reiche Gottes bringt dem Menschen nicht jene Wunden und Schäden bei, welche die Arbeit in dieser Welt, die im Argen liegt, verursacht; das Menschenherz findet hier eine innere Befriedigung.

V. 3. Und ging aus um die dritte Stunde und sah andere an dem Markte müssig stehen.

Der Hausherr hat seine *horas et moras*, er läuft nicht gleich wieder, nachdem er die ersten Arbeiter gedungen und ausgeschickt hat, um andre zu miethen. Stier hat ganz sinnig schon auf diesen Nebenzug aufmerksam gemacht, dass der Hausvater nur in gewissen Zwischenräumen ausgeht. Es ist bei ihm kein Ueberstürzen, kein ängstliches Rennen und Hasten: der Weinberg kommt nicht um, wenn auch nicht gleich die volle Arbeiteranzahl in ihm schafft. Der Hausherr kennt seines Weinbergs standhafte Art, er kennt auch seine eigene Kraft, er braucht am Ende gar keine Handlanger, er könnte Alles

selbst durch ein Wort thun. Er ist sich selbst genug: *nec enim Deus opera hominum necesse habet*, sagt der *autor op. imp.*, *sed ut nos*, *operantes iustitiam*, *vivamus propter eam*. Auf die ἀγορά ging der Besitzer des Weinbergs, denn auf dem Markte pflegten sich im Alterthume nicht bloss die ausgemachten Müssiggänger (*ἀγοραῖοι*, *forenses*) aufzuhalten, sondern auch solche fanden sich dort ein, welche Arbeit suchten. Um die dritte Tagesstunde, das ist nach unsrer Zählung um 9 Uhr Morgens, stand der Markt meist am vollsten, wesshalb bei den Klassikern περὶ πληθοῦσαν ἀγοράν häufig diese Tagesstunde umschreibt. Hat der Markt etwas zu bedeuten? Er wird meistentheils als die Welt ausgelegt, Rupprecht ereifert sich dagegen: „unter dem Markte," sagt er, „ist nicht die Welt zu verstehen, da auch die in weltlichen Dingen Fleissigsten und Eifrigsten unter diese Müssiggänger gehören können, sondern der Markt ist vielmehr nur im allgemeinen Bezeichnung des Ortes, wo die müssigen Leute herumstehen." Wir sagen dagegen: ist der Weinberg das Reich Gottes, so kann dieser Markt, da man in das Reich Gottes erst eingeht, wenn man ihn verlassen hat, nur die Welt sein. Origenes sagt ganz ähnlich: was ausserhalb des Weinberges d. i. der Kirche ist — die Welt. Sehr passend ist der Vergleich der Welt mit einem Markte; der *autor op. imp.* weist auf eine Aehnlichkeit schon hin: *sicut enim proprium est fori*, *ut omnia illic venumdentur et emantur et invicem se circumveniant ementes et vendentes*: *sic in hoc mundo omnes vendendo et emendo vivunt et invicem sibi fraudem facientes vitam suam sustentant*. Man kann noch weiter denken an das wilde Durcheinander, das Geräusch und Getümmel: oder an das Hadern und Rechten, was ja sonst auf dem Markte geschah. Uebrigens ist der Markt bloss Nebenzug in der Parabel, wie dieses auch nur *en passant* erwähnt wird, dass der Hausherr ἀργούς auf dem Markte angetroffen habe. Der *autor op. imp.* verfällt hier in Künstelei, wenn er einen Unterschied machen will zwischen todten und müssigen Personen. Eine und dieselbe Person kann als todt und müssig bezeichnet werden. Der Sünder ist müssig, nicht weil er überhaupt nichts thut, sondern weil er nichts Wahres, Wesenhaftes, sondern nur Nichtiges thut. Gregor sagt ganz gut: *qui sibi vivit*, *qui carnis suae voluptatibus pascitur, recte otiosus redarguitur, quia fructum divini operis non sectatur.*

V. 4. Und er sprach zu ihnen: gehet ihr auch hin in den Weinberg, und was recht ist, will ich euch geben.

Diese Müssiggänger unterscheiden sich sehr vortheilhaft von den ersten Arbeitern. Der Hausvater bestimmt nicht näher, was er ihnen als Tagelohn geben will, er sagt ihnen nur zu, dass er nach Billigkeit mit ihnen verfahren werde. Den Lohn, welchen er ihnen reichen will, hat er jetzt schon bei sich festgestellt. Der *autor op. imp.* sagt: *istis autem non fecit pactum*, *benignus enim paterfamilias sciebat largitatem suam*, *quia tantum paratus est retribuere*, *quantum mercenarii recipere non sperabant*. Er verschweigt absichtlich den Lohn, es soll die Herzensgesinnung dieser Leute auf die Probe gestellt werden. Sind sie lohnsüchtig wie die erstgemietheten Arbeiter, so wird die Frage dem Herrn gleich entgegentönen: was wird uns dafür? Die Männer bestehen die Probe.

V. 5. Und sie gingen hin. Abermals ging er aus um die sechste und neunte Stunde und that gleich also.

Lohnsüchtig sind auch die um die sechste und neunte Stunde gemietheten

Knechte nicht, denn die Erzählung weiss nichts von Verhandlungen, die wegen des Lohnes erst mit ihnen gepflogen wurden. Der Hausherr geht keinen Vertrag ein; er gibt ihnen wohl nur sein Wort, dass er sich als einen gerechten Mann gegen sie beweisen wolle. Alle diese Arbeiter verlassen sich auf sein Wort; ähnlich wie Petrus früher ein Mal in besserer Stunde gesprochen hat: aber auf dein Wort — Luk. 5, 5 — will ich mein Netz auswerfen, so sprechen jetzt diese Männer, welche den Petrus beschämen sollen, der jetzt nicht mehr sich so unbedingt dem Herrn hingibt, sondern das Seine mit seiner Frage: was wird uns dafür? erst in Sicherheit bringen will, in ihren Herzen: ja, auf dein Wort wollen wir in deinen Weinberg gehen, auf dein Wort wollen wir uns allein verlassen, wir trauen und vertrauen dir. Und diese Willigkeit, ohne einen vorher festgestellten Contrakt in den Weinberg hinauszugehen, ist dadurch noch so lobenswerth, als die guten Stunden zur Arbeit schon vorüber sind, als die Arbeit nunmehr über die Massen lästig und drückend geworden. Die kühlen Morgenstunden sind vorüber; die Sonne ist am Himmel aufgestiegen und sendet glühende Strahlen. Ein lohnsüchtiges Herz hätte nicht bloss gefragt: was wird uns dafür? es hätte aus dem Schweisse, der bei der Arbeit zu vergiessen war, noch Kapital geschlagen, es hätte sich wohl auch den Umstand zu Nutzen gemacht, dass der Herr des Weinberges dringende Arbeit in seinem Berge zu haben scheint. Allein diese Menschen denken nicht an den Lohn, es will fast scheinen, als ob sie darüber Leid tragen, dass sie ihre Hände und Füsse bis jetzt noch nicht rühren konnten, als ob sie die Arbeit lieben nicht wegen des Lohnes, den sie einträgt, sondern wegen des Segens, welcher mit dem Arbeiten an und für sich schon verbunden ist. Wenn der Herr des Weinberges uns auch für alle Arbeit in seinem Werke keinen Groschen zahlte, so müssten wir ihm doch von Herzens Grund danken, dass er mit dem theuren Worte seines Mundes uns um unsre Beihülfe anspricht, dass er die Pforten seines Reiches uns aufthut und uns ein Arbeitsfeld anweist, da wir die Kräfte des Leibes und des Geistes, welche uns ohne das selbst zerreiben und zerstören würden, anwenden dürfen.

V. 6. Um die elfte Stunde aber ging er aus und fand andre stehen und sprach zu ihnen: was stehet ihr hier den ganzen Tag müssig?

Der Hausherr thut sich nimmer genug; der Bau seines Reiches liegt ihm schwer auf dem Herzen; noch um die elfte Stunde, da nur noch eine einzige Stunde zum Arbeiten übrig ist, sehen wir ihn wieder auf dem Markte. Er findet auch noch Leute dort, die ohne Arbeit sind, also Müssiggänger; ἀργούς, welches wir gestrichen haben, weil es im *Codex Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Ephraemi*, *Cantabrigiensis* u. a. fehlt, ist kein falsches Einschiebsel. Er lässt sie etwas hart an: *τί ὧδε ἑστήκατε ὅλην τὴν ἡμέραν ἀργοί;* Es liegt nicht bloss auf dem *ὅλην τὴν ἡμέραν*, dem ganzen geschlagenen Tage, der Nachdruck, jedes Wort in dem Satze enthält eine scharfe Rüge. Der Herr findet es unverantwortlich von diesen Leuten, dass sie unthätig geblieben sind bis zu dieser letzten Stunde. Sie hätten Arbeit finden können, wenn sie nur recht nach Arbeit gesucht hätten, aber der Müssiggang war ihnen lieber. Der Hausvater ist schon drei Mal an ihnen vorbeigekommen, sie haben ja hier gestanden den ganzen Tag, aber keiner von ihnen hat sich als Arbeiter ihm angeboten, sie wollten die Arbeit an sich herankommen lassen. Und siehe, die Arbeit kommt wirklich an sie heran,

der Hausherr selbst spricht sie an. *De nullius vocatione, conversione et salute desperandum est*, sagt Dieterich. Wer hätte geglaubt, dass der Hausvater auch diese Leute noch in seinen Dienst nehmen wollte? Der Tag hat sich nicht bloss schon sehr merklich geneigt, sondern diese Leute scheinen zu allem Andern tüchtiger zu sein als zu einer fruchtschaffenden Arbeit im Weinberge! Der Hausvater ist auch schon drei Mal an ihnen vorübergegangen. Drei grosse Erweckungsstunden haben sie erlebt, aber sie selbst sind bis zur Stunde noch nicht erweckt worden. Aber wer hat des Herrn Sinn erkannt, wer ist sein Rathgeber gewesen! In der letzten Stunde gedenkt er dieser Verlorenen. *In eodem articulo temporis*, sagt Pseudo-Cyprianus, *quum iam anima festinat ad exitum, poenitentiam clementissimi Dei benignitas non adspernatur, nec serum est, quod verum, nec irremissibile, quod voluntarium et quaecunque necessitas cogat ad poenitudinem, nec quantitas criminis, nec brevitas temporis, nec horae extremitas, nec vitae enormitas, si vera contritio, si pura fuerit voluptatum mutatio, excludit a vinea.*

V. 7. Sie sprachen zu ihm: es hat uns niemand gedinget. Er sprach zu ihnen: gehet ihr auch hin in den Weinberg, und was recht sein wird, soll euch werden.

Diese Leute fühlen recht gut den Stachel in der Rede des Hausvaters: sie entschuldigen sich so gut, als es geht: *οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο*. Der Hausvater lässt sich aber auf keine weiteren Auseinandersetzungen mit ihnen ein: er spricht kurz und bündig: *ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα*. Es ist nicht erlaubt, aus der Antwort der Leute auf eine lohnsüchtige Gesinnung zu schliessen, diess wehrt der Schluss der Worte des Hausherrn: *καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον, λήψεσθε*: welcher sich allerdings in sehr bedeutenden Handschriften, wie im *Codex Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Cantabrigiensis* und andern nicht findet und desshalb von Lachmann, Tischendorf, Weiss gestrichen worden ist, aber doch manches für sich hat und auch von Meyer vertheidigt wird. Ein Dingen findet auch bei diesen Arbeitern nicht statt, der Hausherr verspricht auch ihnen bloss, dass er nach Billigkeit mit ihnen verfahren werde. Und das genügt diesen Leuten: auch sie trauen dem Worte des Herrn und verlassen sich ganz auf seine Zusage. Dennoch aber werden wir diese Verhandlungen mit den um die elfte Stunde gedingten Arbeitern nicht als ein blosses Beiwerk in dieser Parabel ansehen dürfen; der Herr hat sehr absichtlich Verhandlungen mit diesen und nicht mit denen, welche um die dritte, sechste und neunte Stunde gedingt wurden, gepflogen. Wir sollen, damit die Pointe der Parabel ja nicht Schaden erleide, wissen, dass diese letzten Arbeiter gar keine untadeligen Menschen sind, dass der Herr, so er mit ihnen in's Gericht gehen wollte, sehr viel an ihnen zu strafen finden würde. Aber von Einem sind sie doch frei, von dem nämlich, was den ersten Arbeitern anklebt und ihrer Arbeit den inneren Werth raubt, von der Lohnsucht, von dem Eigennutze.

So hat der treue Hausvater nun Arbeiter genug in seinem Weinberge: ihre Arbeit ist eine sehr verschiedene. Die Einen, welche schon am frühen Morgen in den Weinberg gekommen waren, haben es natürlich weiter gebracht als jene, welche erst in der elften Stunde in die Arbeit eingetreten sind. Die Verdienste um das Reich Gottes stellen sich so in ihrer Verschiedenheit klar und deutlich unter den verschiedenen Tagesstunden dar. Das ist der Aufzug der Parabel; jetzt kommt die entscheidende Lösung.

V. 8. Da es nun Abend ward, sprach der Herr des Wein-

berges zu seinem Schaffner: rufe den Arbeitern und gib ihnen den Lohn und hebe an von den Letzten bis zu den Ersten.

Nach unsren Untersuchungen über die Bedeutung der verschiedenen Tageszeiten und des Groschens steht von vornherein fest, dass hier der Abend weder die *vespera consummationis* sein kann, noch der Abend des Menschenlebens, was die Kirchenväter und viele neuere Ausleger meinen. Da nach unsrer Auslegung die verschiedenzeitigen Berufungen verschiedene Promotionen, Rangstufen darstellen, oder, da die Arbeiter zu verschiedenen Zeiten berufen werden, damit dadurch, menschlich zu reden, verschiedene Ansprüche auf die Vergeltung Gottes, verschiedene Verdienste um sein Reich motivirt werden können, so ist in unsrer Parabel der Feierabend unerlässlich: er muss eintreten, damit endlich ein Mal der Strich unter die Rechnung gemacht und das Facit gezogen wird. Der Abend ist das Schema für den göttlichen Urtheilsspruch über die Arbeit; es muss Abend werden, damit das Urtheil des gerechten Richters gefällt werden kann. Um nun sein Urtheil zu fällen, tritt der Hausvater nicht selbst handelnd auf. Gott hat das Gericht seinem Sohne übergeben, weil er des Menschen Sohn ist; diesem Stück der Schriftlehre wird unsre Parabel vollständig gerecht. Der ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης wendet sich an seinen ἐπίτροπος und ertheilt ihm seine Aufträge. Er heisst ihn die Arbeiter rufen, um ihnen τὸν μισθόν zu geben. Näher lässt sich der Hausvater über den Lohn gegen seinen Schaffner nicht aus, es ist auch nicht nöthig, denn der Schaffner hat sein Gegenbild nicht in irgend einem Menschen. Jeder Mensch hätte nach seinem gesunden Menschenverstande den Schluss gezogen: diese Arbeiter haben höchst verschieden gearbeitet, daher kann auch ihr Lohn nicht derselbe sein, derselbe muss steigen oder fallen je nach dem *plus* oder *minus* ihrer Arbeit. Der Schaffner aber ist nicht der Geist Gottes, der Alles durchdringt, was Irenaeus glaubt, sondern der Sohn Gottes; er weiss den Gnadenrath seines Vaters, denn er ist ja mit dem Vater eins. Den Lohn soll der Schaffner austheilen; es ist damit anerkannt, dass die ersten Arbeiter in dem Weinberge wirklich auch gearbeitet haben, hätten sie ihre Arbeit nicht ordentlich gethan, so wäre der Hausherr auch an seinen Vertrag nicht gebunden gewesen, denn er setzte eine tüchtige Arbeit voraus. Es ist wichtig, auf diesen Zug zu achten, da man leicht in Versuchung kommt, das auffallende Verfahren dadurch zu erklären, dass die ersten Arbeiter nicht fleissig die Hände gerührt haben. Nein, darin lässt sich ihnen kein Vorwurf machen, sie haben es sich rechtschaffen sauer werden lassen in ihrer Arbeit. Und doch ruht das Auge des Herrn des Weinberges nicht mit Wohlgefallen auf diesen Knechten. Das zeigt sich ja schon gleich in der merkwürdigen Bestimmung: ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων. Aeltere Exegeten, wie Kypke, Kühnöl, denen Bleek und Weiss sich angeschlossen haben, nehmen hier eine elliptische Redeweise an (anfangend von den Ersten und so fortfahrend bis zu den Letzten), allein Fritzsche, Meyer u. A. bringen ganz mit Recht ἕως τῶν πρώτων mit ἀπόδος in unmittelbaren Zusammenhang. Man versteht diesen feinen Zug der Parabel nicht, wenn man gleich mit der Behauptung darein fährt, dass, um das Murren der ersten Arbeiter hervorzurufen, sie nothwendig nach jenen hätten ausbezahlt werden müssen. Das sehe ich nicht ein. Wenn die Lohnsucht ein Mal ein Herz beherrscht, so will es nicht bloss wissen, was es selbst erhält, sondern auch

wissen, was die Andern empfangen: es hätten demnach die Erstgemietheten auch zuerst ausbezahlt werden können, sie wären nicht von der Stelle gewichen, bis sie gesehen hatten, was die Letzten zum Lohne erhielten; wussten sie das nicht, so konnten sie sich ihres Lohnes nicht recht freuen. Hier beginnt schon das Blatt sich sehr zum Nachtheile der ersten Arbeiter zu wenden; hier erhalten die Letzten schon einen Vorzug, hier werden sie, die Letzten, in der That schon Erste. Der Lohn gewährt dem Arbeiter den Ertrag, den Genuss von seiner Arbeit. Diese Letztgekommenen geniessen zuerst von der Frucht ihres Werkes. Die Erfahrung bewahrheitet diesen Zug fort und fort; die Lohnsucht lässt den Arbeiter nicht zu dem Genusse seines Arbeitsertrages, des Arbeitssegens kommen. Wir sehen es hernach gleich: den Groschen empfangen sie, und haben sie von diesem Groschen einen Genuss? Gar keinen, sie begehren ja einen weitern Lohn. Während der Mensch, welcher nicht um des Lohnes willen arbeitet, in jedem Erfolge seiner Arbeit schon einen Lohn findet, entschwindet dem Lohnsüchtigen der Lohn immer aus den Händen, weil der empfangene Lohn seinen Ansprüchen nie genügt, sondern von ihm nur als eine Abschlagszahlung auf die grosse Hauptsumme angesehen wird. Luther mengt hier Wahres und Falsches in einander, d. h. er trägt Wahrheiten willkürlich in dieses Gleichniss hinein, wenn er bemerkt, dass der Herr mit diesem Gleichnisse sein Reich scheiden will von der Welt Reich und uns lehren, dass es viel anders in seinem Reiche zugehe denn in der Welt Reich, da es nicht kann gleich zugehen, sintemal die Personen ungleich sind. „Denn ein Bauer führt ein ander Leben und Stand denn ein Bürger, ein Fürst einen andern Stand denn ein Edelmann. Da ist Alles ungleich und soll ungleich bleiben. Aber im Reiche Christi, es sei ein König, ein Fürst, ein Herr, ein Knecht, eine Frau, eine Magd, oder wie sie mögen genannt werden, so sind sie doch Alle gleich; denn keiner hat ein ander Evangelium, Glauben, Sakrament, Christum und Gott denn der Andere. So ist nun diess das vornehmste Stück dieses Evangelii, dass wir den Trost daraus fassen sollen, dass wir Christen in Christo alle gleich sind. Wer solches hat und weiss, der gehet hin an seine Arbeit mit Freuden und lässt sich nicht kümmern, ob er gleich hier auf Erden diese kurze Zeit in einem geringeren Wesen oder Stand ist denn ein Anderer. Denn da muss es Alles mit Freuden abgehen, wenn ein Christ von Herzen sagen kann: was soll ich meines Standes halber murren, der gut und gottgefällig ist? Dass er aber gering und mühselig ist, was schadet das? Ist's kein Fürstenstand, so ist's doch ein Christenstand; was will und kann ich mehr haben oder begehren?“

V. 9. Da kamen, die um die elfte Stunde gedinget waren, und empfing ein jeglicher seinen Groschen.

Also auch die, welche keine grossen Verdienste um das Reich Gottes haben, sei es weil sie nur kurze Zeit für dasselbe thätig sein konnten, sei es weil der Herr ihnen nur ein geringes Mass von Kraft geschenkt hatte, empfangen den vollen Lohn in diesem Leben, sie nehmen an dem ganzen reichen Segen der Kirche, der grossen Heilsanstalt, Antheil.

V. 10. Da aber die Ersten kamen, meinten sie, sie würden mehr empfangen, und sie empfingen auch ein jeglicher seinen Groschen.

Luther hat auch hier wieder nicht die eigentliche Pointe getroffen, wenn er, sonst so richtig und erwecklich, sagt: „so haben sie nun den

gleichen Groschen, d. i. es wird ihnen beiden zeitlich Gut gegeben, aber die Letzten haben dasselbige nicht gesucht, sondern es fällt ihnen zu, weil sie zum ersten das Reich Gottes gesucht haben. Matth. 6, 33. Und haben darüber die Gnade zum ewigen Leben und sind fröhlich. Die Ersten aber suchen das Zeitliche, dingen und dienen darum, darüber müssen sie die Gnade verfehlen und mit schwerem Leben die Hölle verdienen. Denn jene, die Letzten, meinen und vermessen sich nicht, den Groschen zu verdienen, und kriegen Alles. Wenn diess die Ersten sehen, vermessen sie sich vielmehr zu kriegen und verfehlen Alles. Darum sieht man klar, so man auf ihr Herz merkt, dass die Letzten nicht auf ihr Verdienst achten, sondern des Herrn Güte geniessen.“ Nahe genug lag es gewiss den ersten Arbeitern, zu glauben, dass sie einen ganz absonderlichen Lohn empfangen würden, da sie sahen, dass die Letzten schon einen Groschen empfingen; je länger sie aber dem zahlenden Schaffner zusahen, desto nachdenklicher hätten sie werden müssen, denn sie nahmen wahr, dass die um die neunte, die um die sechste und die um die dritte Stunde gemietheten Arbeiter nach einander jeder einen Groschen erhielten. Diese Wahrnehmung musste sie beschäftigen und ihnen die Frage vorlegen, wie kommt der Herr darauf, dass er allen Arbeitern einen gleichen Lohn darreichen lässt. Sollte die Arbeit in dem Weinberge streng genommen nicht Ansprüche begründen, nicht verdienstlich sein, nicht einen Lohn heischen? Sollte der Groschen ein Gnadengroschen, ein Gnadenlohn sein? Aber diese Lohnarbeiter haben in dem Dienste des Herrn keine erleuchteten Augen, keine durchgrabenen Ohren erhalten; sie hatten nur Sinn für den Lohn, um den sie dienten, dieser nahm ihre Sinne und Gedanken alle dahin. Sie haben in dem Weinberge des Herrn gearbeitet, aber von dem Geiste des Herrn ist nichts über sie gekommen, sie haben einen ganzen Tag in seinem Dienste gestanden, aber, da der Abend endlich gekommen ist, stehen sie dem Herrn, in dessen Werk sie geschafft haben, ebenso fremd und kalt gegenüber als am frühen Morgen. Das Verhältniss zwischen ihnen und dem Hausherrn hat sich nicht verinnerlicht, es ist ein äusserliches geblieben. Die Lohnsucht hat wie ein Bann auf ihrem Herzen gelegen, sie hat es ihnen nicht gestattet, sich in den Herrn hineinzuleben und hineinzulieben. Mit dem Schlusse der Arbeit löst sich auch das Verhältniss zwischen ihnen, denn der vergängliche Mammon war das Band der Gemeinschaft, und nicht der Eifer für das Reich Gottes. Den ausbedungenen Groschen empfangen auch diese ersten Arbeiter; man beachte ja das ἔλαβον! Alle Auslegungen, welche aus diesem ἔλαβον herausbringen, dass diese Ersten den Groschen wohl ausbezahlt erhielten, ihn aber nicht empfangen, annehmen wollten, ihn liegen zu lassen Miene machten oder Anstalt trafen, denselben dem Schaffner vor die Füsse zu werfen, sind auf falschem Wege. Der Denar muss so gefasst werden, dass man ihn in Empfang nehmen und dabei doch unselig sein kann. Denn diese Ersten sind offenbar unselig mit ihrem Groschen. Sie sind voll Aerger und Bosheit, dass sie nichts mehr als diesen Groschen erhalten haben, sie sind voll Aerger und Bosheit gegen ihre Mitarbeiter, dass diese auch den Groschen empfangen haben, sie sind schliesslich voll Aerger und Bosheit gegen den Hausherrn, welcher durch die Darreichung des einen Groschens an alle Arbeiter allen Unterschied zwischen den Ersten und Letzten kurzer Hand aufgehoben hat. Aerger und Bosheit verräth sich nicht bloss in dem Spiele ihrer Mienen, in dem Blicke ihres

Auges — sollen ihre Herzen nicht ersticken, so müssen sie den Aerger und die Bosheit ausschäumen. Diess geschieht.

V. 11 und 12. Und da sie den empfingen, murrten sie wider den Hausherrn und sprachen: diese Letzten haben nur eine Stunde gearbeitet und du hast sie uns gleich gemacht, die wir des Tages Last und Hitze getragen haben.

Mit dem Groschen in der Hand murren diese Arbeiter. Ist es da möglich unter dem Groschen noch an das ewige Leben zu denken? Dieses Murren versündigt sich gleicher Weise an Gott und den Brüdern. Der Hausherr wird durch dieses Murren der Ungerechtigkeit bezichtiget und Neid gönnt den Arbeitsgenossen nicht den vollen Lohn. Im Anfange genügte ihnen der Groschen, aber am Ende, da sie entdeckten, dass der Groschen der allgemeine Lohn ist, bringt er sie nur auf. Die älteren Ausleger erinnern — Hieronymus, Chrysostomus u. A. — an den älteren Bruder in Lukas 15, 29, der ja auch über die Gerechtigkeit seines Vaters in Zweifel ist und andererseits über das Heil, welches seinem jüngeren Bruder widerfahren ist, voll Missgunst. Dem Herrn genügt es aber nicht, bloss zu erwähnen, dass diese ersten Arbeiter gemurrt haben, er theilt uns die Vorwürfe, welche diese Murrenden dem Hausherrn machen, vollständig mit. Ein Fingerweis, dass dieses Murren nicht zur Ausschmückung der Parabel gehört, sondern in der Parabel eine ganz vorzügliche Stelle einnimmt. Dieses Murren begründet, dass der Hausherr ganz im Rechte ist, wenn er diese Ersten zu Letzten degradirt, wenn er diese Berufenen von der Erwählung ausschliesst. Ihre Rede wird buchstäblich angeführt, das ὅτι, welches der *textus receptus* hat, ist jedenfalls zu streichen, wäre es ächt, so würde es als *recitativum* zu fassen sein. Es ist sehr wichtig, dass diese Murrenden sich selbst aussprechen, sie werden so ihre eigenen Richter und rechtfertigen die Gerechtigkeit des Hausherrn gerade durch ihre Beschwerde und Anklage. Gut sagt der *autor op. imp.: non dolebant quasi fraudati de mercede sua, sed quia illi amplius, quam merebantur, acceperant. Hoc est enim proprium invidiae, quando alteri aliquid additur, sic dolent invidi, quasi illis sit aliquid subductum, quod illi est additum: — intelligis, quia ex vana gloria nascitur invidia?* Missgunst und Neid spricht sich für's erste in dieser Murrrede aus; diese ersten Arbeiter sind so aufgebracht, dass sie, ganz dem ersten Sohne ähnlich, der dem jüngeren Bruder den Brudernamen verweigert (Lukas 15, 30), ihren Mitarbeitern eine Bezeichnung nicht zu Theil werden lassen, welche von ihrer gemeinschaftlichen Arbeit zeugt. Οὗτοι οἱ ἔσχατοι — so bezeichnen sie ihre Mitarbeiter: Meyer bemerkt zu οὗτοι „verächtlich“ gewiss mit vollem Rechte. In der klassischen Gräcität kommt οὗτος nicht bloss so vor, vgl. Xenophon. Anab. 3, 1, 31, sondern auch im N. T. siehe Luk. 15, 30 und 18, 11. Einige ältere Ausleger, wie Casaubonus und Wetstein: *non dicunt* εἰργάσαντο, *sed* ἐποίησαν *contemtim de ipsorum opera praestita loquentes,* suchen auch in dem ἐποίησαν den giftigen Neid; nach ihnen sollen die ersten Arbeiter sagen wollen, dass diese Letzten eigentlich gar nicht gearbeitet hätten in dem Weinberge, sie seien wohl darinnen gewesen, aber entweder sei die Zeit zu kurz oder die Lust zu gering gewesen, sie hätten sich nur eine Stunde im Weinberge überhaupt aufgehalten. Meyer, dem Goebel beistimmt, spricht sich noch sehr bestimmt für diese Auffassung aus und verweist auf Act. 15, 33. 18, 23. 2. Cor. 11, 25 und Wetstein zu dieser Stelle, Jacobs

in der Anthologie 9, 449 und 10, 44. Die gewöhnliche Fassung, „sie haben eine Stunde gewirkt, gearbeitet“, behauptet er, sei sprachwidrig, auch nicht mit Ruth. 2, 19 zu beweisen, wo *ποῦ ἐποίησας* bedeute: wo hast du’s geschafft? Es sei zu erklären: „sie haben es (nämlich das Arbeiten) eine Stunde lang verrichtet.“ Allein wir mögen uns der Meyerschen Auslegung nicht anschliessen, obgleich wir recht gern zugestehen, das *ἐποίησαν* so übersetzt werden kann, und dass die Bosheit gern das Gute, was noch an dem Andern ist, ganz in Abrede stellt. Wir möchten aber diese Murrenden nicht schlechter machen, als sie wirklich sind, und geben daher der *Vulgata*, Luther, Fritzsche, de Wette, Bleek, Keil, Weiss Beifall, welche *ποιεῖν* gleich arbeiten fassen. Meyers Versuch, die Parallele aus Ruth so zu erklären, dass עָשָׂה, *ποιεῖν* nicht arbeiten bedeuten soll, ist nicht gelungen und Bleek hat wohl nicht ganz unrecht, wenn er meint, bei der Meyer’schen Auffassung würde man bei dem *ἐποίησαν* ein *ὧδε* oder *ἐν τῷ ἀμπελῶνι* erwarten. Man braucht gar nicht so weit zu gehen, der Schluss der Rede beweist, dass die Murrenden nicht leugnen wollen, dass auch die Letzten in dem Weinberge gearbeitet haben. Wozu heben sie noch so scharf hervor, dass sie des Tages Last und Hitze getragen haben? Sie wollen durch diesen Zusatz nicht aussagen, dass jene Letzten gar nichts gethan haben, aber das wollen sie darthun, dass der Arbeit dieser Letzten im Vergleiche zu ihrer, der Ersten Arbeit durchaus nicht dieser Groschen zukomme. Jene hätten eine sehr kurze, leichte Arbeit ausgeführt, sie selbst aber hätten sehr lange und sehr sauer schaffen müssen; jene seien erst in der lieblichen, erfrischenden Abendkühle in das Werk eingetreten, während sie *τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα* ausgestanden hätten. Nicht bloss alle die Beschwerden, welche eine Arbeit den ganzen Tag über nothwendig mit sich bringt, haben sie erduldet, sondern ein ganz besonderes Ungemach hatten sie noch auszustehen, *ὁ καύσων* hat sich während ihrer Arbeit erhoben und dieser ist nach Luk. 12, 55 der Gluthwind, die Gluthhitze, welche sich gern um die Mittagsstunde erhebt. Der Hausherr hat also unbedacht gehandelt, ja unbillig, ungerecht die Letzten ihnen, den Ersten, gleichgestellt. Luther bemerkt: „es hat unser Fleisch und Blut das Herzeleid, dem es angeboren ist, es will entweder seine Arbeit und seinen ehrlichen Wandel in der Christenheit bezahlt haben, oder spricht, es will gar nichts thun, sieht scheel und sauer, wenn es sieht, dass ein Andrer, der kaum ein Jahr oder ein halbes in der Christenheit gewesen, soll ebenso viel haben an Christo, als ein Andrer, der sein ganzes Leben lang viel Mühe und Arbeit gehabt hat.“

V. 13. Er antwortete aber und sagte zu einem unter ihnen: mein Freund, ich thue dir nicht Unrecht. Bist du nicht mit mir eins geworden um einen Groschen?

Dieselbe Freundlichkeit, welche vorhin V. 7. den Letzten ihre faule Entschuldigung nicht weiter aufdeckte, zeigt sich auch hier wieder. Der Hausherr hätte die Arbeiter wohl fragen können, ob sie denn bei der Arbeit in seinem Weinberge nichts erfahren hätten als des Tages Last und Hitze, ob sie nicht von der Arbeit selbst einen Segen an ihrem inwendigen Menschen gespürt hätten; er hätte ihnen vorhalten können, dass die Rede ihres Mundes ausser allen Zweifel stelle, dass sie nicht mit ganzem Herzen, nicht mit allen ihren Kräften bei der Arbeit gewesen wären! Der Hausherr thut das nicht: diese Arbeiter haben für solche Vorstellungen kein Verständniss,

sie stehen mit dem Hausherrn, trotzdem dass sie einen ganzen Tag sein Brot gegessen haben, in einem rein äusserlichen Verhältnisse. Er leuchtet diesen Lohnsüchtigen daher so heim, dass er sich auf den Standpunkt stellt, welchen sie gegen ihn mit ihrer Appellation betreten haben. Wie es in der Schrift heisst: nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch, so heisst es auch in der Schrift, dass Gott gegen den Verkehrten auch verkehrt ist. Das heisst, das sittliche Verhalten des Menschen zu Gott bestimmt das Verhalten Gottes zu dem Menschen. Gott ist gerecht und gibt *suum cuique.* Auf den Rechtsboden haben sich diese Lohnsüchtigen von Anfang an gestellt, sie haben ja eine förmliche Verabredung erst getroffen; auf dem Rechtsboden sind sie bis zuletzt stehen geblieben, sie berufen sich ja nicht auf die Gnade und Leutseligkeit des reichen Herrn, sondern protestiren gegen sein Verfahren als gegen eine Unbill, eine Ungerechtigkeit; nach dem Grundsatze, wie du mir, so ich dir, verfährt nun der Herr gegen diese Murrenden, er weist sie mit ihrer Appellation ab, er deckt ihnen die Haltlosigkeit ihres Protestes in wenig Worten auf. *Ἑταῖρε*, so redet er den ersten besten dieser murrenden Ersten an. Hieronymus bemerkt: *legi in cuiusdam libro, amicum istum, qui increpatur a patrefamilias, — protoplastum intelligi:* Origenes hatte diese Ansicht ausgesprochen. Das ist Spielerei und Irrthum. Frage nicht, wen der Hausherr wohl so anredet; siehe lieber in dein Herz, und siehe zu, ob der Herr nicht auch dich als einen Lohnsüchtigen anreden kann. Die Anrede ist sehr charakteristisch: *ἑταῖρε.* Man hat nicht mit Unrecht behauptet, *φίλος* setze einen Herzensverkehr voraus, *ἑταῖρος* aber weise nur auf ein äusseres Zusammensein hin. Diess lässt sich im Neuen Testamente durchführen. *Ἑταῖρε* hat nicht bloss hier, sondern auch 22, 12; 26, 50 den Beruf, eine milde, freundliche Zurechtweisung an den rechten Mann zu bringen, was Wetstein schon aus Klassikern belegt hat und Fritzsche, Meyer, Bleek u. A. anerkennen. Von Rechtsverletzung, von Ungerechtigkeit kann keine Rede sein, *οὐκ ἀδικῶ σε, οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι; Non te fraudavi,* sagt Augustinus, *quod placui, reddidi tibi.* Sie sind ja um den Preis eines Denars (daher der Genitiv) mit einander Handels eins geworden.

V. 14. Nimm, was dein ist und gehe hin. Ich will aber diesem Letzten geben gleich wie dir!

Der Hausherr will mit diesen Lohnsüchtigen nichts mehr zu schaffen haben; er lohnt sie aus und ab, sie müssen, mit Luther zu reden, mit ihrem Groschen „von dannen traben". An dieser Auslegung nehmen Weiss, Goebel und Andere Anstoss: der Herr soll diese Arbeiter nur auffordern, sich zufrieden zu geben und in ihre Häuser zurückzukehren, da die Nacht herabsinkt. Allein da der Herr nicht bloss diesen einen Tag Arbeiter gebraucht in seinem Weinberge und sich nicht jeden Tag auf's neue mit ihnen auseinandersetzen mag, so ist dieses Heimschicken zugleich ein Entlassen aus seinem Dienste. Er wird diese nie wieder miethen: sie passen nicht zu einander, sie sind fortan geschiedene Leute. Was soll auch der Herr mit diesen Knechten noch anfangen? Sie sind unverbesserlich. In seinem Dienste sind sie nicht andern Sinnes geworden, der Aufenthalt in seinem Weinberge war an ihrem inwendigen Menschen vollständig verloren. Sie sind noch die alten Menschen, sie sind unbekehrt, ja sie sind verstockt, sie sind ärger geworden, als sie zuvor waren. Du kannst im Anfange wohl mit dem Herrn Himmels und der Erde dingen um den Lohn deiner Arbeit und um des

verheissenen Lohnes willen in seinen Dienst eintreten; willst du aber am Ende deiner Arbeit noch von Lohn sprechen und um des Lohnes willen im stolzen Vertrauen auf deine Leistungen und Werke mit ihm hadern, so hast du keinen, auch nicht den geringsten Theil an ihm und seinem Reiche. In seinem Reiche gilt kein Menschenverdienst und je treuer ein Knecht den Willen seines Herrn zu erfüllen bestrebt ist, desto mehr erkennt er sich als einen unnützen, verdienstlosen Knecht, der nur um Gnade betteln darf. Diese Arbeiter kommen nicht hinein in die ewigen Wohnungen, sie bleiben draussen. Wenn Augustinus bemerkt: *quia vero ipsa vita aeterna pariter erit omnibus sanctis aequalis, denarius omnibus est attributus, qui est omnium merces. Quia vero in ipsa vita aeterna distincte fulgebunt lumina meritorum, multae mansiones sunt apud patrem: ac in denario quidem pari non vivet alius alio prolixius, in multis autem mansionibus honoratur alius alio clarius:* so stellen wir diesem Gedanken Augustins, nach welchem solche Lohnsüchtige in das Reich der Herrlichkeit eingehen, das schöne Wort aus seinem eigenen Munde entgegen: *si propterea amicum amas, ut praestet tibi vel pecuniam vel aliquod commodum temporale, non illum amas, sed illud, quod praestat.* Gut erläutert der heil. Bernhard *tr. de deligendo Deo* diesen Punkt: *non sine praemio diligitur Deus*, sagt er, *etsi absque praemii intuitu diligendus sit, vacua namque vera charitas esse non potest, neque tamen mercenaria est. Quippe non quaerit, quae sua sunt. Affectus est, non contractus, neque acquiritur pacto, neque acquirit, sponte afficit et spontaneum facit. Verus amor se ipso contentus est: habet praemium, sed id, quod amatur.*

Sehr energisch hebt der Hausherr hervor, dass hier Alles von seinem Willen abhängt. *Θέλω δὲ τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί.* Bengel macht auf das *θέλω* aufmerksam: *summa huius verbi potestas*, und Meyer gibt ihm Recht. Er hat freies Verfügungsrecht und will sich in die Prärogativen seiner Majestät nicht hereinreden lassen: seine Gnade soll walten frei und ungehindert. Origenes verstand unter diesem Letzten, welchen der Hausherr aus allen Letzten herauszieht, den Paulus; das sind Lächerlichkeiten.

V. 15. O d e r h a b e i c h n i c h t M a c h t z u t h u n, w a s i c h w i l l, m i t d e m M e i n e n? S i e h s t d u d a r u m s o s c h e e l, d a s s i c h s o g ü t i g b i n?

Wenn der Hausherr den Letzten geben will wie den Ersten einen Denar, so hat er dazu entschieden das Recht. Es sind ja nicht bloss seine Angelegenheiten — wie Fritzsche und de Wette *ἐν τοῖς ἐμοῖς* auffassen —, um welche es sich hier handelt, sondern es betrifft ja auch nur die Güter seines Hauses, sein Eigenthum. Nicht auf fremde Kosten wie etwa der ungerechte Haushalter ist der Hausherr hier so freigebig, er gibt sein Eigenthum hin, auf welches kein Anderer noch irgendwie Ansprüche hat. So auch Meyer, Bleek, Stier. Welche Anmassung dieser Ersten, dem Hausherrn den Gebrauch seines Eigenthums zu beschränken, ihn gleichsam mit seinem Gnadenhaushalte unter die scharfe Controle ihrer lohnsüchtigen Augen zu stellen. Wie können sie meinen, dazu berechtigt zu sein. Gut sagt Gregor: *stulta enim quaestio est hominis contra benignitatem Dei. Non querendum quippe esset, si non dat, quod non debet, sed si non daret, quod deberet.* Der Hausherr straft aber nicht bloss diese ersten murrenden Arbeiter, er zeigt ihnen noch freundlich, woran es ihnen fehlt, ja er zeigt

ihnen noch einen Weg, wie sie aus der misslichen Lage, in welcher sie sich befinden, herauskommen können. Das scheele Auge — ὁ ὀφθαλμὸς πονηρός, letzteres Wort gleich רַע Sprüch. 23, 6, *cf.* 22, 9, von dem Neide gebraucht — müssen sich diese Ersten, die jetzt Letzte geworden sind, ausreissen, wenn sie anders in das Reich Gottes eingehen wollen, denn in das Reich der ewigen Liebe passt nur ein solcher, der für Liebe einen Sinn hat und selbst Liebe übt. Der Hausherr erklärt, dass er als ein ἀγαθός an jenen Letzten gehandelt habe: er hat nicht gefragt, was sie wegen ihrer einstündigen Arbeit in seinem Reiche verdient haben, sondern seine Gnade hat gewaltet. Seine Gnade bietet sich auch diesen an. Wären diese Lohnsüchtigen wirklich begierig nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so hätten sie mit dem scharfen Auge des kananäischen Weibes auch die Handhabe entdeckt, welche der Herr ihnen in seinem letzten Worte hinhielt. Nach seiner Güte bekennt er zu handeln, warum greifen sie nicht zu, warum halten sie ihn nicht an diesem Worte fest und sagen: Herr, Herr, wir lassen dich nicht, du segnest uns denn; Herr, Herr, so sei auch gegen uns gnädig, barmherzig, geduldig, von grosser Güte, was ja dein hochgelobter Name ist, und vergib uns unsre Lohnsucht, unsre Scheelsucht, nimm uns in Gnaden an! Die Parabel bricht ab; die Lohnsucht schliesst sich selbst das Himmelreich zu, denn sie besteht auf ihrem Rechte, welches ihr auch widerfährt, und mag von der Gnade nichts wissen. Die Thüren sind geschlossen; der Herr schreibt aber über die verschlossenen Thüren noch zwei Inschriften. Er muss auch dieses noch thun, der treue Heiland, der grosse Hohepriester, welcher Mitleid hat mit unsrer Schwachheit. Wenn Simon Petrus in seiner Mitapostel Namen noch lohnsüchtig fragen kann, nachdem er fast drei Jahre mit dem Herrn aus und ein gegangen ist: was wird uns dafür? — wie oft wird dann diese Petrusfrage noch laut werden in der Christenheit? Der Herr will diesen Simonssinn, der um das Reich Gottes uns bringen kann, aus den Herzen der Seinen reissen: darum sagt er noch zu guter letzt:

V. 16. Also werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein, denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt.

Es liegt vor Augen, wie zutreffend, wie schlagend dieses Epimythium ist, für welches wir auch die zweite Sentenz in Anspruch nehmen, obschon sie im *Sinaiticus* und *Vaticanus* fehlt und von Tischendorf, Weiss, Steinmeyer u. A. aufgegeben wird, denn dass sie aus dem Kapitel 22, 14 sollte eingetragen sein von einem Abschreiber, hat wenig für sich, und die Ausmerzung erklärt sich vortrefflich aus der Unvereinbarkeit dieses Spruches mit der herrschenden Auslegung. So stimmen auch Lachmann und Meyer. Die alten Ausleger haben ganz allgemein mit der grössten Naivität ihre Auslegung, nach welcher doch schliesslich aller Unterschied zwischen den ersten und letzten Arbeitern verschwindet, und diese Sentenz zusammengestellt und offen bekannt, dass hier von einem Ausschluss aus dem Reiche Gottes die Rede sei. Gregor, welcher beide alten Auslegungen gibt, sagt sehr richtig: *nemo autem se de opere, nemo de tempore extollat, cum hac expleta sententia subsequenter veritas clamet: sic erunt novissimi primi et primi novissimi. Ecce enim, etsi iam scimus, quae vel quanta bona egimus, adhuc supernus iudex qua subtilitate haec examinet, ignoramus et quidem gaudendum cuique summopere est in regno Dei esse vel ultimum. Sed post*

haec terribile est valde, quod sequitur. Multi enim sunt vocati, pauci vero electi. Quia et ad fidem plures veniunt, et ad coeleste regnum pauci perducuntur. — Hic enim fidelibus per confessionem admixti sunt, sed propter vitam reprobam illic numerari in sorte fidelium non merentur. — Neque etenim possunt, qui hic carnis suae voluptatibus serviunt, illic in ovium grege numerari. Illic eos a sorte humilium iudex separat, qui se hic in superbiae cornibus exaltant. Regnum coelorum percipere nequeunt, qui hic et in coelesti fide positi, toto desiderio terram quaerunt. Erst die Ausleger der neueren Zeit erkannten, dass diese Gnomen mit der Auslegung der Parabel harmoniren müssten; wer ein zartes Gewissen hatte, half sich mit Neander, Bleek u. A. so, dass er den klar daliegenden Sinn der Gnomen bekannte, aber dann erklärte, dass sie von dem Redaktor dieses Evangeliums ganz ungehörig hier eingefügt sind; wer kein so zartes exegetisches Gewissen hatte, suchte diese Gnomen so zu drehen und zu wenden, dass sie endlich doch zu seiner Auslegung der Parabel passten. Die erste Sentenz sollte aussagen: Erste werden Letzte und Letzte Erste sein, es wird von Ersten und Letzten gar nicht mehr die Rede sein, sondern sie sind ganz gleich, ganz eins, und die letzte Sentenz: obwohl Viele zum einstigen Lohnempfange für den Dienst des Messiasreiches berufen sind, so sind es doch nur Wenige, welche zu einer besonderen Auszeichnung im Reiche bestimmt sind. Meyer vertritt noch beide Auffassungen; heisst das aber nicht, dem gewaltigen Buchstaben die äusserste Gewalt anthun? Wir sind in der glücklichen Lage, bei unsrer Auffassung den beiden Gnomen ihr volles Recht widerfahren lassen zu können und haben in ihnen die beiden grossen Siegel des Herrn, welche die gegebene Auffassung bestätigen. Die Letzten erhalten den Vorzug und die Ersten verlieren ihren Vorzug, ja sie sinken so tief herab, dass in dem Reiche Gottes für sie keine Stätte mehr ist. Denn das ist der allgemeine Sinn dieser Gnome, welchen sie auch 22, 14 hat. Bleek sagt sehr richtig: „die κλητοί, wie sie hier im Gegensatze zu den ἐκλεκτοί genannt werden, sind die Gesammtheit derjenigen, an welche der Ruf zum Eintritte in das Reich Gottes ergeht, welche zum Hochzeitsmahle des Herrn eingeladen werden und sich auch wohl bereit zeigen, Folge zu leisten; die ἐκλεκτοί aber diejenigen, welche von dieser Zahl auserwählt werden als die, welche sich würdig zeigen, wirklich daran Theil zu nehmen.“ Luther sagt treffend: „die Predigt des Evangeliums geht ingemein und öffentlich, wer es nur hören und annehmen will; und Gott lässt's auch darum sogar öffentlich predigen, dass es jedermann hören, glauben und annehmen soll und selig werden. Aber wie geht's? Wie nachher im Evangelio folgt: Wenige sind auserwählt. Das heisst: Wenige halten sich also gegen das Evangelium, dass Gott ein Wohlgefallen an ihnen hat; denn etliche hören's und achten's nicht; etliche hören's und halten nicht fest daran, wollen auch nichts darüber zusetzen und leiden. Etliche hören's, nehmen sich aber mehr um Geld und Gut und weltliche Wollust an. Das gefällt aber Gott nicht und mag solcher Leute nicht. Das heisst Christus nicht „Auserwählt sein“, d. h. sich nicht so halten, dass Gott einen Wohlgefallen an ihnen hatte. Da aber sind auserwählte und Gott wohlgefällige Leute, die das Evangelium gerne hören, an Christum glauben, den Glauben mit guten Früchten beweisen und darüber leiden, was sie sollen leiden.“

Die praktische Behandlung dieser Perikope hat vor allen Dingen auf das Centrum der Parabel, auf die Lohnsucht, welche bekämpft werden soll, näher einzugehen.

Lohnarbeit und Himmelreich.

1. Auch Lohnarbeit nimmt Gott an,
2. er bleibt ihr auch den Lohn nicht schuldig,
3. doch hat sie ihren Lohn dahin.

Gottes Lohn für die Arbeit in seinem Weinberg.

1. Es gibt schon einen Lohn auf Erden,
2. es gibt aber einen besseren noch im Himmel,
3. doch ist der Lohn auf Erden noch kein Angeld auf den Lohn im Himmel.

Hüte dich vor der Lohnsucht!

1. Sie macht aus Ersten Letzte,
2. und nie aus Berufenen Auserwählte.

Wie kannst du fragen: was wird mir dafür?

1. Wie bist du denn in's Himmelreich gekommen?
2. Was hast du denn für's Himmelreich gethan?
3. Gott lohnet überschwänglich seinen Frommen,
4. doch den Lohnsücht'gen nimmt er nimmer an!

Welch ein seltsam Ding ist es um den Lohn im Himmelreich!

1. Er ist gewiss und doch auch ungewiss,
2. er ist verdient und doch auch unverdient.

Das scheele Auge ein blindes Auge.

Denn das scheele Auge sieht nicht:
1. die Verdienstlosigkeit aller eigenen Werke,
2. die Gerechtigkeit der göttlichen Gnade,
3. die Unverträglichkeit seiner selbst mit dem Reiche Gottes.

Das scheele Auge ein böses Auge!

1. Böse gegen sich selbst, denn es macht sich jeden Tag zu einem Tag voll Last und Hitze;
2. böse gegen den Nächsten, denn es missgönnt ihm den Brudernamen und den Gottessegen;
3. böse gegen Gott, denn es rechnet mit ihm und murret wider seine Gnade.

Im Himmelreich ist Alles Gnade.

1. Gnade ist die Berufung;
2. Gnade ist die Arbeit;
3. Gnade ist die Erwählung.

Wovon hängt unsre Erwählung ab?

1. Nicht von unserm Eifer nach dem Reiche Gottes, sondern von Gottes berufender Gnade;
2. nicht von unsrer Arbeit für das Reich Gottes, sondern von Gottes tragender Gnade;
3. nicht von unsrer Zuversicht auf das Reich Gottes, sondern von Gottes gerechtrichtender Gnade.

Was macht einen Unterschied im Himmelreiche?

1. Nicht der Verdienst der Werke;
2. nicht die Willkür Gottes;
3. allein der Stand der Herzen.

Das Gericht der Scheelsucht.

1. Sie richtet den Bruder,
2. sie richtet den Herrn,
3. sie richtet sich selbst.

Wie gütig ist doch der Herr!

1. Wie gütig in dem Werke der Berufung,
2. wie gütig in der Stunde des Gerichtes.

Nimm was dein ist und gehe hin — ein zweischneidiges Wort!

Denn es sagt einerseits, dass wir uns durch unsre Arbeit in dem Reiche Gottes etwas verdienen können,
sagt aber andererseits, dass wir uns mit all' unserer Arbeit nie die Gnade Gottes verdienen können.

2. Der Sonntag Sexagesimae.

Luk. 8, 4—15.

Wenn man die beiden Gesichtspunkte im Auge behält, welche in der Einleitung zu der vorhergehenden Perikope aufgestellt wurden, dass die alte Kirche mit diesen Sonntagen das Kirchenjahr begann und den Unterricht der Katechumenen, welche zu Ostern die Taufe empfangen sollten, wieder eröffnete, so wird auch die Trefflichkeit dieser Wahl in die Augen leuchten. Bei uns sind diese beiden Gesichtspunkte weggefallen — nichtsdestoweniger möchte ich diesen Text nicht aufgeben. Alt meint 2, 488, dass bei den Evangelien dieser beiden Sonntage dieselben Rücksichten auf die Arbeiten des Landmanns obwalteten; ich möchte aber lieber sagen: die Passionszeit, auf welche diese Sonntage vorbereiten sollen, ist in dem ganzen Kirchenjahr die hauptsächlichste Saatzeit. Das Evangelium wird im ganzen Kirchenjahr nie so reichlich gepredigt als in diesen heiligen Wochen; zu

den Sonntagen treten noch Wochengottesdienste, welche in den meisten evangelischen Gemeinden besser besucht werden, als die sonst vielleicht noch üblichen Wochenstunden; und andererseits ist das Wort, welches in der Fastenzeit verkündigt wird, dieses Wort vom Kreuze, doch ganz vorzüglich der Same, aus welchem Gottes Kinder geboren werden wie der Thau aus dem Schosse der Morgenröthe. Wie geeignet ist es da, dass das Evangelium die Gemeinde aufmerksam macht, dass diese grosse kirchliche Saatzeit wieder herbeigekommen ist, und damit zugleich mahnt, die Herzen zu dieser Aussaat recht vorzubereiten, dass der Same nicht auf den Weg, nicht auf den Felsen, nicht unter die Dornen, sondern in ein feines und gutes Land hineinfalle.

Unsere Perikope hat Parallelen, nämlich Matth. 13, 2 ff. und Mark. 4, 1 ff.

V. 4. Da nun viel Volks bei einander war und aus allen Städten zu ihm eilten, sprach er durch ein Gleichniss.

Lukas gibt uns, wie auch die beiden anderen Synoptiker, den Anlass näher an, bei welchem der Herr diese Parabel sprach. Er ist von einer grösseren Rundreise durch das Land wieder nach seiner Stadt, nach Kapernaum, zurückgekehrt. Er geht hinaus an das Meer; eine grosse Menge sammelt sich schnell um ihn und diese Menge wächst von Stunde zu Stunde; denn nicht bloss Kapernaum ist in Bewegung sammt den Ortschaften, welche das damals reichbevölkerte, jetzt fast ganz verödete Gestade des Sees Genezareth umsäumten, sondern aus weiter Ferne sind sie *κατὰ πόλιν* zu Jesus gewallfahrtet. Bengel bemerkt: *ex quavis urbe erat cohors aliqua*, Meyer stimmt ihm bei; ganze Karavanen, helle Haufen zogen also herbei. Rettig wollte das *ἐπιπορευομένων* so auslegen, dass diese Leute aus den Städten Jesu nachgezogen seien, das *ἐπί* bedeutet aber eigentlich nichts anders als „hin, zu“. Wir denken es uns desshalb nicht so, dass aus jeder Stadt, welche Jesus *κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* mit seinen Zwölfen besucht hatte (V. 1), sofort sich eine Menge in Bewegung setzte, um ihn auf der Rundreise weiter zu begleiten; sondern dass, wie es auch der Wortlaut hier andeutet, die grossen Züge erst zu ihm kamen, als er in Kapernaum wieder eingetroffen war und an dem Ufer des Sees sich befand. Bornemann, Kühnöl, Ewald, Meyer u. A. lassen den Genitiv *τῶν ἐπιπορευομένων* von *ὄχλου* abhängen und fassen *καί* davor als *etiam* auf: einfacher aber ist es mit Beza, de Wette, Bleek, Godet, Keil, Weiss, v. Hofmann u. A. diesen Participialgenitiv als *gen. absolutus* zu nehmen. Was wollte diese Menge bei dem Herrn? Sie wollten das Evangelium, welches sie von ihm schon ein Mal gehört hatten, nochmals hören, sie wollten den grossen Wunderthäter, der böse Geister und Krankheiten ausgetrieben hatte, noch ein Mal schauen. Denn Alle kommen nicht in der gleichen Absicht, mit einem gleichen Heilsverlangen. Wie das Land, welches vor den Augen Christi da liegt, von der grössten Verschiedenheit ist, wie da Land ist als ein Weg hartgetreten, und Land ist, wo kaum eine Hand voll Erde das Gestein bedeckt, und Land ist, wo die Dornenwurzeln im Grunde liegen, und das gute Land nur mitten in diesem schlechten Lande erscheint: so erkennt der Herr unter diesen, welche zu ihm gekommen sind, eine ebenso grosse Verschiedenheit. Er

weiss, was in dem Menschen ist, Joh. 2, 25, er weiss, dass sein Wort in sehr verschiedene Herzen fallen und demnach eine sehr verschiedene Geschichte haben wird. Er ist darüber völlig klar und will nun auch das Volk darüber in's Klare setzen. Man könnte vielleicht noch einen Schritt weiter thun. Das Angesicht der Zeiten ist jetzt ein anderes als im Anfange der Wirksamkeit Jesu. „Anfangs," sagt Thiersch, „hatte der Herr in der Bergpredigt und sonst frei heraus geredet, das Volk entsetzte sich über seiner Lehre, zahlreiche Jünger sammelten sich um ihn: aber nun war die Zeit eine andere geworden. Der Widerstand der Schriftgelehrten hatte sich gegen ihn erhoben, böse Gerüchte und Stimmen der Lästerung liessen sich hören und manche Leute aus dem Volk, die ihn anfangs gerne hörten, wurde an ihm irre." Dürfen wir nicht annehmen, dass die Pharisäer, welche alle Mittel ergriffen, um das Volk von Jesus abzuziehen, auf die unterschiedlichen Erfolge seiner Predigt hinwiesen, um dieser Predigt ihren Werth, ihre Kraft, ihre Göttlichkeit abzusprechen? Wird bis auf den heutigen Tag nicht dagegen, dass das Wort der Schrift das lebendige Wort des lebendigen Gottes ist, noch so gerne eingewandt, dass dieses „sogenannte" Gotteswort nicht mit unwiderstehlicher Gewalt an und in dem Menschenherzen wirkt?

In ein Schiff tritt der Herr und fährt ein wenig hinaus in das Meer; und von dem Schiffe wirft er nun als der rechte Menschenfischer das Netz aus über die, welche auf dem Lande sind. Er spricht aber jetzt *διὰ παραβολῆς*. Warum er jetzt in Parabeln redet, darüber erklärt er sich selbst später V. 10.

V. 5. Es ging ein Säemann aus, zu säen seinen Samen, und indem er säete, fiel Etliches an den Weg und ward vertreten und die Vögel unter dem Himmel frassen es auf.

Wir können, da der Herr später das Gleichniss auslegt, die Auslegung nicht gleich hier geben; es ist unsre Aufgabe, das Bild an und für sich auf uns wirken zu lassen. Ein Säemann geht aus: man hat an diesem Worte *ἐξῆλθεν* ganz unnöthiger Weise gekünstelt; es ist überhaupt dieses Ausgehen des Säemanns kein selbstständiger Zug der Parabel, er ist nur malerisch zur grösseren Veranschaulichung. Die alten Väter sind gleich bei der Hand — so Chrysostomus und seine Nachtreter — hier eine Anspielung auf den Ausgang des Gottessohnes von seinem Vater und auf seinen Eingang in unser Fleisch zu finden, während Andre — wie Beda und Rhabanus — an den Ausgang des Herrn von dem Haus Israel hin zu den Heiden denken; will man für diesen Zug eine thatsächliche Grundlage, so bleibe man bei Hieronymus stehen, dieser sagt: *exivit ergo de domo sua, qui seminat verbum Dei, ut seminaret in turbis.* Der Säemann ging aus *τοῦ σπεῖραι τὸν σπόρον αὐτοῦ.* Man hat hierin einen Pleonasmus finden wollen. Die Alten haben aber mit Recht schon darauf hingewiesen, dass der Säemann doch nicht einzig und allein auf das Feld hinausgehe, um den Samen zu säen. Chrysostomus fragt: *καὶ τί ἐξῆλθεν; ἀπολέσαι τὴν γῆν ἀκανθῶν γέμουσαν; τιμωρήσασθαι τοὺς γεωργούς; οὐδαμῶς. ἀλλὰ γεωργῆσαι καὶ ἐπιμελήσασθαι καὶ σπεῖραι τῆς εὐσεβείας τὸν λόγον.* Der *autor op. imp.* findet hier das Bedeutsame in der Subjektsbezeichnung *ὁ σπείρων*: er sagt: *non sufficit ei dicere: seminare exiit; sed addidit: exiit qui seminat, seminare; ut ostenderet, quia non erat novus seminator, nec modo ad hoc opus primum accesserat; sed hoc semper habuit in natura,*

ut semper seminaret. Ipse enim a principio generis humani totius scientiae semina ipsa seminavit in natura. Ipse est, qui per Mosem semina praeceptorum legis seminavit in populo. Ipse est, qui, loquens in prophetis, non solum praesentium seminavit correctiones, sed etiam notitiam futurorum. Sagen wir kurz: der Herr will die Aufmerksamkeit des Volkes auf den Säemann lenken, darum nennt er ihn *ὁ σπείρων*, dessen Geschäft das Säen ist (so v. Hofmann, Weiss und Goebel), und hebt noch ganz scharf hervor, dass es sich hier um nichts als um das Säen handle. Den Samen will der Säemann säen, denn das Land trägt nicht von selbst sein Gewächs; Dornen und Disteln bringt es wohl jetzt noch von selbst hervor, nimmer aber Saat zu Nutz den Menschen. Und seinen Samen säet der Säemann in das Land: *τὸν σπόρον αὐτοῦ* heisst es. Es wird ganz bestimmt hervorgehoben, dass der Säemann nicht fremden, erkauften oder erborgten Samen in sein Land hineinbringt; er hat diesen Samen sich selbst erarbeitet und bereitet, dieser Same ist sein Eigenthum, sein ganz eigenthümlicher Same. Indem der Säemann säete, fiel nun Etliches an den Weg. Die älteren Ausleger verfallen fast ohne Ausnahme hier in einen argen Fehler, welcher, wenn sie consequent hätten auslegen wollen, sehr verhängnissvoll für das Ganze der Parabel hätten werden müssen. *Ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν*, steht geschrieben. Chrysostomus legt den Finger auf *ἔπεσεν* und fügt hinzu: *οὐκ εἶπεν, ὅτι αὐτὸς ἔῤῥιψεν, ἀλλ' ὅτι ἔπεσεν.* Allein, wenn der Same auf den Weg, auf den Fels und unter die Dornen nicht nach der Absicht des Säemanns fiel, sondern aus Zufall, so fiel derselbe auch in das gute Land von Ungefähr, denn V. 8 steht auch *ἔπεσεν*. Es wäre dann der Säemann ausgegangen in der Absicht zu säen, aber während er säete, hätte er seine anfängliche Absicht ganz vergessen, der Same wäre seinen Händen wider Wissen und Willen entfallen. Nein, der Säemann warf den Samen in bestimmtester Absichtlichkeit an den Weg und auf den Felsen, wie in die Dornen hinein. Es ist ganz ungerechtfertigt zu sagen, ein verständiger Säemann thut das nicht, nur ein verschwenderischer, fahrlässiger lässt sich so etwas zu Schulden kommen. Sehen wir uns den Text nur genauer an. Der Säemann säet seinen Samen nicht auf den Weg, *ἐν τῇ ὁδῷ*, sondern an den Weg, *παρὰ τὴν ὁδόν*. Baumgarten-Crusius versteht unter dem Wege den Weg, welchen der Säemann bei dem Säen ging: allein der Säemann macht sich nicht erst auf seinem Acker einen Weg, um zu säen, sondern geht über den gepflügten Acker ohne Weg in bestimmter Richtung. Wir haben uns den Vorgang nicht so zu denken, dass der Säemann, was Weiss will, auch auf den Ackerrand am Wege, wo nicht gepflügt und geeggt werden kann, seinen Samen wirft, denn dieser Ackerrand eignet sich nicht zum Daraufgehen, was hier ausdrücklich erwähnt wird, sondern vielmehr, was auch Godet und Goebel thun, so, dass die Leute auf dem Theile des Ackers, neben welchem der Weg läuft, einen Fusspfad sich getreten haben. Der Landmann sichert seinen Acker durch Gräben hie und da und durch eingesteckte Dornen, allein die Gräben werden übersprungen, die Dornen herausgerissen; der Fussweg ist bald wieder gebildet und festgetreten wie in früheren Jahren. Der Landmann protestirt gegen diese Vergewaltigung an seinem Eigenthume, er pflügt den Fusspfad Jahr für Jahr sorglich um: er besäet ihn immer und immer wieder mit seinem Samen — aber die bösen Menschen kümmern sich nicht um seine Arbeit, sie vermeinen, ein Recht zu haben, wieder auf dem alten Wege zu gehen und treten um so

fester und härter auf, je mehr sie sich ärgern, dass der alte, glatte Fusspfad zerstört ist. Der Same, welcher an den Weg fällt, wird so vertreten; und diess ist nicht die einzige Gefahr, welche den Samen auf diesem Theile des grossen Arbeitsfeldes trifft. Wo gesäet wird, da sind die Vögel unter dem Himmel auch bald zur Stelle; die Zeit der Aussaat ist für sie recht eine Zeit der Ernte und je spärlicher sie im Winter ihre Nahrung fanden, desto gieriger stürzen sie sich auf das frische Saatfeld. Der Same, der neben den Weg gefallen ist, kommt in eine zweite Gefahr; wo der Acker nicht festgetreten war, da ist das Erdreich empfänglich und weich, wo derselbe aber als Weg gebraucht worden, da bricht er in Schollen und Klumpen. So liegt der Same recht angreiflich da und zugleich recht appetitlich für die verhungerten, gefrässigen Vögel unter dem Himmel, denn der Säemann säet nur guten Samen.

Doch ein zweites Bild zeigt uns der Herr weiter.

V. 6. Und Etliches fiel auf den Fels, und da es aufging, verdorrte es, darum, dass es nicht Saft hatte.

Der Acker ist nicht ein gleichförmiges Land; er ist auch stellenweise felsicht. Lukas will nicht sagen, dass der Same unmittelbar auf den Felsen selbst gefallen sei; es würde dann dieser Samenwurf sich nicht von dem früheren unterscheiden, oder sich nur zu seinem Nachtheile von ihm unterscheiden lassen: dort müssten wir dann eine relative Härte, hier eine absolute annehmen. Ἐπὶ τὰ πετρώδη sagt Matth. 13, 5, ἐπὶ τὸ πετρῶδες Mark. 4, 5, und selbst Lukas, wo statt ἔπεσεν der *Vaticanus* κατέπεσεν liest, deutet durch das Gleichfolgende an, dass der Fels nicht als ein nacktes, offen zu Tage liegendes Gestein zu denken ist, sondern als ein Fels, welcher von einer dünnen Erdschicht nothdürftig bedeckt ist. Während der Same, welcher an den Weg gefallen war, gar nicht aufging, sondern sofort entweder von den Menschen vertreten, oder von den Vögeln gefressen ward, geht dieser Same, der auf einen felsichten Grund kam, auf, und zwar ging er nach Matth. und Mark. εὐθέως, εὐθὺς auf. So bringt es die Natur mit sich; eben weil der Fels gleich unter der Hand voll Erde liegt, wird diese Erde von der Frühlingssonne am schnellsten erwärmt, der Felsengrund macht dieses Ackerstück zu einem rechten Treibhaus, der Same schiesst überraschend schnell und lustig auf. Aber gar bald wendet sich das Blatt. Die Pflanze fordert einen rechten Untergrund, ein tiefgründiges Erdreich, in welches sie ihre Wurzeln hineintreiben kann. Die Wurzeln sind die Sauggefässe, die Nahrungswerkzeuge jeder Pflanze; bald haben die Wurzeln das dünne, handbreite Erdlager durchdrungen und alle Feuchtigkeit aufgezehrt, sie stossen nun auf das nackte Gestein, das hat kein Wasser, keine Fruchtbarkeit: die Pflanze erhält die nothwendigen Zuflüsse nicht mehr und fängt an, da der Saft ihr ausgeht, zu verschmachten. Ein neuer böser Umstand tritt noch hinzu. Je höher die Pflanze aus dem Acker aufsteigt, desto höher steigt auch die Sonne mit ihrer Hitze an dem Himmel auf: diese Sonnengluth ist für den wachsenden Samen schlechterdings nothwendig. Wie die Weintrauben kochen wollen, so will auch die Frucht im Sonnenscheine reifen. Aber die Sonne kann hier das Wachsthum nicht befördern, die Reife nicht zu Stande bringen; sie kann nur das Ausgehen der Pflanze beschleunigen, ihren Untergang schneller herbeiführen. Aratus singt schon von dem Sirius, dass er diesen doppelten Einfluss auf das Leben der Pflanzen habe, dass er der einen eine Ursache des Lebens, der

anderen aber eine Ursache des Todes wird; Cicero hat seinen Gedanken in diesen Worten wiedergegeben (113 sq.):

Hic ubi se pariter cum sole in culmina coeli
Extulit, haud patitur foliorum tegmine frustra
Suspensos animos arbusta ornata tenere.
Nam quorum stirpes tellus amplexa prehendit,
Haec augens anima vitali flamine mulcet:
At quorum nequeunt radices findere terras,
Denudat foliis ramos et cortice truncos.

Die Alten kennen aber noch eine dritte Noth, welche der Same erleidet: Ovidius singt schon in den *Metamorphoses, 5, 481 ff.*

Fertilitas terrae, latum vulgata per orbem,
Falsa iacet; primis segetes moriuntur in herbis:
Et modo sol nimius, nimius modo corripit imber,
Sideraque ventique nocent; avidaeque volucres
Semina iacta legunt; lolium tribulique fatigant
Triticeas messes et inexpugnabile gramen.

Der Herr weist uns desshalb noch ein drittes Bild.

V. 7. Und Etliches fiel mitten unter die Dornen, und die Dornen gingen mit auf und erstickten es.

Ein neues Bild und noch kein erfreuliches; der Same hat mit vielen Widerwärtigkeiten zu kämpfen. Wir haben es uns nicht so zu denken, dass der Same, welchen der Säemann ausstreute, von ihm mitten unter die Dornen geworfen worden sei; das wäre ein freventlicher Leichtsinn, eine himmelschreiende Sünde an dem guten Samen gewesen. Wie der Säemann vorher nicht auf den nackten, sondern nur auf den mit einer Erdschicht bedeckten Fels gesäet hat, so säet er auch hier nicht in die offenen, hochgeschossenen und wildverwachsenen Dornen hinein. Die Dornen, unter welche der Same fiel, waren, als derselbe in das Land gesäet wurde, noch gar nicht zu sehen, sie lagen versteckt, nur in Wurzelgestalt in dem Grunde. Der Herr sagt ja ausdrücklich, dass die Dornen mit dem Samen aufgingen; also wie der Same keimte, so keimten diese Dornen auch erst aus dem Acker hervor. Die Dornen waren wohl — in dem Morgenlande und vielfach im Abendlande, auch in Deutschland hin und her ist solche Uebung — erst verbrannt worden, ehe der Pflug durch das Land geführt ward; sie waren so bis in den Grund und Boden hinein vertrieben worden, aber dort waren noch in der Tiefe die unversehrten Wurzeln stecken geblieben. Der Same ging auf, von den Dornen zeigte sich auch wohl anfangs noch keine Spur, aber bald sprossten dieselben dem guten Samen nach, bald hatten sie denselben eingeholt, ja überholt und am Ende gar erstickt. Es kann nicht gut anders sein, der gute Same kann mit den Dornen sich im Wachsthum nicht messen, die Dornen werden auf jedem Acker den guten Samen bald ersticken; der Same ist ja von Haus aus dem Acker fremd, er fällt erst in den Acker von aussen her, er muss sich in dem Acker erst Grund und Boden erringen und sich festwurzeln. Das Unkraut aber ist dem Acker eigenthümlich, die Dornen sind, ehe der gute Same kam, schon längst in dem Lande gewesen, sie haben sich weit verbreitet und tief eingewurzelt, des Ackers Saft und Kraft hat seinen stillen, aber sichern Gang nach den Dornen hin. Nicht schädliche

Einwirkungen von aussen her stören und vernichten hier das Wachsthum des guten Samens; der Grund des Verkommens liegt in der Unreinheit des Ackers.

V. 8. Und Etliches fiel auf ein gut Land, und es ging auf und trug hundertfältige Frucht. Da er das sagte, rief er: wer Ohren hat zu hören, der höre!

Erst dieser Theil des Samens geht nicht verloren: erst das vierte Stück des Ackers bringt die begehrte Frucht. Schwerlich will der Herr, wie man dieses Gleichniss gelegentlich gefasst hat, hier mit mathematischer Bestimmtheit sagen, dass drei volle Viertel des Samens alle Mal bei dem Säen geopfert werden müssen, dass alle Mal nur ein Viertel sich lohnt. Das wäre eine ganz äusserliche Auffassung, welche von der Erfahrung fort und fort Lügen gestraft wird. Diese zeigt es ja klar, dass gar häufig die ganze Aussaat durch irgend ein Naturereigniss zu Schanden geht, zeigt aber auch umgekehrt, dass der Same häufig zur Hälfte und darüber richtig aufgeht und auch Frucht trägt. Gut sagt Calvin: *non quod ex quatuor auditoribus unus tantum vel decem ex quadraginta, doctrinam amplexi, fructificent; certum enim numerum Christus praefigere hic noluit; nec eos, de quibus loquitur, in partes aequales distribuere; ut non semper idem, sed nunc uberior, nunc magis exiguus est proventus fidei, ubi verbum seminatur.* Es gibt, wenn der Acker auch wie ein Weg ist, Felsen und Dornen in seinem Schosse trägt, doch auch in dem Acker gutes Land. Jesus beschreibt nicht näher dieses Land, *τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν*. Wir können aber diesen Begriff näher aus den vorhergehenden Versen bestimmen; das nämlich ist offenbar gutes Land, was nicht wie ein Weg festgetreten und verhärtet ist, was nicht den Felsen in sich birgt unter einer Hand voll Erde, was endlich nicht die Dornenwurzeln in dem tiefsten Grunde hegt, d. h. gut ist das Land zu nennen, welches locker und empfänglich, saftvoll und tiefgründig, rein und sauber ist. Wo das Samenkorn in solch einen Boden fällt, da kann es nicht fehlen, dass es aufgeht und in seinem Wachsthum ungehindert und unbeschädigt vorwärts geht, dass es in die Aehren schiesst und Frucht bringt. Und nicht gering ist die Frucht des Samens; das Samenkorn begnügt sich nicht damit, sich selbst wieder zu erzeugen, es fällt nur in die Erde und verwest, um sich zu vervielfachen. Sehr verschieden ist diese Vervielfachung des Samens; Jesus sagt bei den anderen Evangelisten, dass er 30, 60, ja 100fältige Frucht trage; in dem guten Acker tritt also wieder eine reiche Mannichfaltigkeit, eine überaus auffallende Verschiedenheit zu Tage. Dem Herrn kommt es aber nicht darauf an, diese Verschiedenheit zur Anschauung zu bringen, nur *ὡς ἐν παρόδῳ* macht er darauf aufmerksam; seine Hauptabsicht ist es, darzustellen, dass der Same überhaupt Frucht, und zwar eine sehr reiche Frucht hervorbringt. Nur sehr wenige Gegenden der alten Welt brachten eine solche Ernte ein, wie Grotius und Wetstein bemerken, trug der sybaritanische Acker nach Varro (1, 44) und das Feld von Byzacium und Babylon nach Plinius (h. n. 5, 3) hundertfältige Frucht.

Der Herr schliesst diese Parabel mit den Worten: *ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω.* Bei den Klassikern begegnet uns in dem 109ten Fragment des Aeschylus (nach Schütz) eine ganz ähnliche Formel, welche die Aufmerksamkeit spannen und Nachdenken fordern soll; es heisst dort: *ἄκουε δ' ἂν οὖς ἔχων.* Es ist dieser Ausruf das Gegenstück zu dem *ἀμήν, ἀμὴν λέγω*

ὑμῖν, wie jenes die Aufmerksamkeit auf das richten soll, was nun folgt, so will dieses die Aufmerksamkeit dem zuwenden, was eben gesagt ist. Dieser Spruch kommt noch mehr vor, so Matth. 11, 15. Bengel bemerkt dazu: *formula praecidendi, Christo propria; qua ostenditur, cetera, quae expressius dici possent, in iis, quae iam sint dicta, contineri;* er übersieht aber, dass diese Formel auch in der Offenbarung erscheint. Beda hat dieses schon ganz richtig observirt und sagt: *quotiens haec admonitiuncula vel in evangelio vel in apocalypsi Joannis interponitur, mysticum esse quod dicitur, quaerendumque a nobis intentius ostenditur.* Der Herr fordert durch diesen Ausruf, dass seine Worte in's Herz gefasst und im Herzen erwogen werden sollen; *aures mentis scilicet intelligendi et faciendi, quae iussa sunt*, so drückt sich Remigius aus, wünscht er sich.

V. 9. Es fragten ihn aber seine Jünger und sprachen: was dieses Gleichniss wäre.

Der Ausruf Jesu mochte diese Jünger wohl, wie Beda meint, hauptsächlich zu dieser Frage veranlassen; sie wollten dieses Gleichniss, dessen hohe Bedeutung der Herr so bestimmt angezeigt hatte, auch gründlich verstehen. Sie trauen sich selbst nicht zu, den Schlüssel zu dieser Parabel zu finden und wenden sich an ihn, den Meister selbst, mit der Bitte um die Auslegung. Wir wundern uns wohl, dass diese Jünger noch um Aufschluss bitten; wir meinen, das Gleichniss sei auf den ersten Blick so durchsichtig klar, dass ein Missverstehen, ein Nichtbegreifen nicht möglich sei. Wir könnten hiergegen wohl sagen, dass die Jünger in dem Auslegen von Parabeln noch sehr unbewandert gewesen seien, da Jesus bis dahin in Parabeln noch nicht geredet habe. Nach Matth. 13, 10 verwundern sie sich darüber, dass er in Parabeln zu dem Volke redet; diess läst sich so auffassen, dass der Herr überhaupt noch nicht in Parabeln zu dem Volke geredet hat, oder so, dass er noch nie mehrere Parabeln an einander gereiht hat. Die letztere Auffassung möchte wohl den Vorzug verdienen; Parabeln hat Jesus dem Volke schon mehrfach erzählt, aber diese parabolischen Erzählungen waren eingefasst von offenen, bildlosen Lehrreden und erhielten so das Licht des Verständnisses von vorn und hinten. Hier aber hat er eine Parabel ganz nackt dahingestellt: sie wird durch ihre Umgebung nicht ausgelegt: da konnten die Jünger, selbst wenn sie schon Parabeln gehört hatten, in Bezug auf die richtige Auslegung ängstlich und bedenklich werden. Und zudem sind die Parabeln doch so leicht nicht auszulegen; wer hätte diese Parabel wohl gerade so ausgelegt, als es durch Christus geschehen ist? Gregor der Gr. sagt: *si nos vobis semen verbum, agrum mundum, volucres daemonia, spinas divitias significare diceremus, ad credendum nobis mens forsitan vestra dubitaret.* Die Jünger bitten den Herrn um die Auslegung; wer sind aber *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*? Aus dem zugefügten *αὐτοῦ* könnten wir auf den Gedanken kommen, diese Jünger seien die Jünger im specifischen Sinne, also seine Apostel: unwürdig ist es gewiss nicht, die Apostel fragen zu lassen; waren sie berufen, das grosse Saatwerk des Herrn fortzusetzen, so musste ihnen gerade an einer ganz authentischen Auslegung dieses Gleichnisses sehr viel liegen. Matthäus 13, 10 sagt nur ganz allgemein *οἱ μαθηταί*, Markus 4, 10 bestimmt erst den Umfang dieses Wortes genauer: darnach traten fragend an den Herrn *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα*. Also ausser den Zwölfen kamen noch andere, und zwar diejenigen, welche den Zuruf: *ὁ ἔχων ὦτα* zu Herzen genommen

hatten und tiefer in das Verständniss der heilsamen Lehre eingeweiht werden wollten. Wann diese herantraten, wann Jesus ihnen das Gleichniss deutete, ist nicht genauer hier bei Lukas angegeben. Da er die Auslegung gleich nach der Parabel gibt, so erweckt dieses den Schein, dass sie sofort, als die Parabel gesprochen war, um Aufschluss baten. Allein diese Annahme hat das gegen sich, dass nach Markus die Jünger erst fragen, als Jesus wieder κατὰ μόνας geworden ist. Nachdem also das Volk wieder abgezogen und der Herr etwa in sein Haus sich wieder zurückbegeben hätte, erläuterte er diese Parabel; und diess geschah nicht sogleich, sondern erst nach einer längeren Zeit. Denn er erzählte dem Volke nicht eine Parabel, sondern, wie er auch in unserem Texte V. 10 andeutet, eine ganze Parabelreihe. Man hat dieses nicht anerkennen wollen, Matthäus soll in Kap. 13 aus eigener Weisheit eine Parabelschnur mit Geschick und Geschmack gefertigt haben, Jesus soll — Neander behauptet das noch — nur eine Parabel dem Volke haben erzählen können, würde er mehrere vorgetragen haben, so würde er das Volk überladen und überschüttet haben. Hieronymus Bemerkung möchte dieses Bedenken schon beseitigen; nicht Alles ist für Alle, sondern jeder erhält an dieser reichen Parabeltafel sein bescheiden Theil; *turba non unius sententiae est*, sagt der Kirchenvater, *sed diversarum in singulis voluntatum. Unde loquitur ad eam in multis parabolis, ut iuxta varias voluntates, diversas reciperent disciplinas.* Doch ist auf der andern Seite auch nicht zu übersehen, dass diese Parabeln in einem ausserordentlich engen Zusammenhange mit einander stehen; die eine ergänzt die andere oder setzt sie fort. Da kann von einem Ueberschütten und Ueberladen nicht die Rede sein, zumal da sich doch nicht annehmen lässt, dass sofort, wie eine Parabel zu Ende geführt war, eine neue vorgetragen wurde. Ammon macht freilich Jesus zu einem Prediger, welcher vorher in dem Hause die Parabeln, wenn auch nicht concipirt, so doch sehr eingehend meditirt hat; da denkt am Ende gar dieser und jener, dass er, um seinen praemeditirten Vortrag los zu werden und das Concept nicht zu verlieren, eine Parabel nach der andern hergesagt hätte. Allein lässt sich Jesus der Prophet, mächtig von Worten und Werken, unter diese alltägliche Perspective bringen? Der Herr nahm sich Zeit und gönnte dem Volke Zeit; nicht ein Parabelbild sollte von dem andern sofort verdrängt und verwischt werden, sondern das Bild sollte noch eine gewisse Zeit vor den Augen des Volkes dastehen und auf dasselbe wirken.

Matthäus gibt die Frage der Jünger nicht genauer als Markus und Lukas; es ergänzen sich aber die Synoptiker. Eine zweifache Frage ist es, welche die Jünger vor den Herrn bringen, der auf alle Fragen eine Antwort hat; sie fragen zuerst: warum er in Parabeln jetzt rede? und was diese Parabel besagen wolle? Die Antwort nun auf beide Fragen geben alle Synoptiker, allerdings im Buchstaben nicht gleich, aber in der Hauptsache doch in dem schönsten Einklang.

V. 10. Und er sprach: euch ist's gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu wissen, den Andern aber in Gleichnissen, dass sie nicht sehen, ob sie schon sehen, und nicht hören, ob sie schon hören.

Diese Erklärung des Herrn betont für das erste, dass er nicht absichtslos, weil ihn gerade die Lust anwandelte, hier in Gleichnissen geredet hat; aus tiefer Weisheit hat er so und nicht anders gesprochen. Jesus

scheidet hier zum ersten Male zwischen solchen, die innen, und solchen, die aussen stehen; der Unterschied, welcher sich allgemach entwickelt hat, wird von ihm nur offen und ehrlich anerkannt. Es steht leider nicht mehr so, dass Alle, welche kommen, um ihn zu hören, in der Absicht kommen, zu ihm zu kommen und durch ihn hinein zu kommen in das Reich Gottes; Viele kommen in einer solchen Gesinnung, mit einer solchen Absicht, dass zwischen ihnen und ihm keine Gemeinschaft möglich ist. Der Arzt ist für die Kranken, der Heiland für die Sünder. Diese aber wissen nicht, dass sie krank sind, und wollen nichts davon hören, dass sie Sünder sind: sie kommen, weil sie an dem Arzt, dem Heiland eine Ursache suchen wollen. Das Gericht, von dem im johanneischen Evangelium so oft geredet wird, das sich an die Fusssohlen des eingebornen Sohnes vom Vater aller Gnade und Wahrheit hängt, wirkt sich jetzt schon aus. Zu denen, welche fragend, bittend zu ihm gekommen sind, spricht der Herr: *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.* Wie kann er aber nur in Wahrheit zu diesen sagen: *ὑμῖν δέδοται*, euch ist es gegeben! Sie bitten um Aufschluss und beweisen dadurch ja mit der That, dass sie die Mysterien des Reiches Gottes noch nicht erkennen! Sie wollen sie ja erst lernen! Dennoch aber sagt er: *ὑμῖν δέδοται*, und gerade, weil es so ist, wie es ist, kann er sagen: *δέδοται*! Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr, *ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* Matth. 5, 3: auch hier heisst es nicht *ὅτι αὐτῶν ἔσται κτλ.*; die geistliche Armuth besitzt schon das Himmelreich, weil das Himmelreich in ihm, der sie selig preist, persönlich vor der Thüre steht und zu dem geistlich Armen einzieht. So liegt es auch hier. Der Herr sagt diesen Fragern, dass es ihnen gegeben sei, weil sie zu dem gekommen sind in heiligem Verlangen, welcher die Erkenntniss ihnen geben kann, und weil ihr Herankommen den thatsächlichen Beweis liefert, dass sie sich von dem, in welchem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniss, in alle Wahrheit wollen leiten lassen. Weil ihnen *τὸ γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* zweifellos gewiss ist, und ihnen sofort auf der Stelle zu Theil wird, darum heisst es: *ὑμῖν δέδοται.* Doch dieses Wort ist nach einer anderen Seite hin auch noch beachtenswerth; der Herr bezeichnet hier wie auch Matth. 10, 19. 19, 11 u. ö. das Wissen der Geheimnisse des Reiches Gottes als etwas, was nicht der Mensch sich in dem Schweisse seines Angesichtes erwerben kann, das vielmehr eine Gabe dessen ist, der der Geber aller guten und vollkommnen Gabe ist. Wie ist diess nun zu fassen? Die alten Väter hatten hier ihre liebe Noth, um sich der Gnostiker zu erwehren, welche ja vielfach in Abrede stellten, dass die Menschheit aus einem Samen gezeugt sei, sondern, auf eine eigenthümliche Weise den heidnischen Aberglauben von den verschiedenen Autochthonen auffrischend, gleichsam aus dreierlei Samen das Menschengeschlecht aufwachsen liessen. In der Zeit, wo das Dogma von der Prädestination in der Blüthe stand, ward ebenfalls viel um diese Stelle gestritten. Calvin bemerkt zu unserer Stelle: *primo huc indubie spectat comparatio, ut gratiam discipulis factam Christus amplificet, quia peculiariter illis, quod non omnibus promiscue, datum erat. Si quis roget, unde hoc dignitatis privilegium apostolis, certe non reperietur in ipsis causa; et Christus datum illis esse, pronuncians, meritum omne excludit. Certos quidem et selectos esse homines Christus pronunciat, quos peculiariter Deus hoc honore dignatur, ut sua illis arcana patefaciat, reliquos autem*

hac gratia privari. Huius discriminis non alia reperietur causa, nisi quod ad se vocat Deus, quos gratuito elegit. Doch nöthigt nichts zu diesem Schlusse. Calvin verwechselt die beiden Begriffe: *meritum* und *qualitas;* ohne dass von einem Verdienste auf unsrer Seite die Rede ist, um desswillen Gott uns seine Erkenntniss mittheilt, kann doch auf unsrer Seite ein sittlicher Zustand sein, welcher es möglich macht, dass die Gnosis uns zu Theil werde. So liegt die Sache hier: diesen wird die Erkenntniss gegeben, weil sie kommen als Erkenntnissbegierige. Dieses Erkennenwollen producirt nicht in ihnen die Erkenntniss selbst, sondern setzt sie nur in Stand, die Erkenntniss aus der Hand der Gnade zu empfangen. Woher diese Lust und Begierde nach der seligmachenden Erkenntniss stamme, ob diese auch wieder eine Wirkung der Gnade Gottes in unsren Herzen ist, darüber gibt diese Stelle keinen Aufschluss. Der Herr bezeichnet nun das, was seinen fragenden Jüngern von Gott gegeben ist, *τὸ γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.* Was sind nun diese *μυστήρια τῆς β. τ. θ.*? Verschiedene Fassungen sind möglich. Bengel schreibt zu dieser Stelle: *sic appellantur non omnia, quae omnes scire debent ex revelatione; sed quae prae iis, qui necessaria norunt, ii, quibus arcana revelantur, sciunt.* Meyer sagt dagegen: „*μυστήρια* heissen sie (die verborgenen Verhältnisse des Messiasreiches), weil ihre *ἀποκάλυψις* eben erst durch das Evangelium erfolgt. Sie sind in Gott verborgene, dem Menschen ohne göttliche Belehrung unbekannte Rathschlüsse, welche das Evangelium enthüllt.“ Beide Auffassungen sind an sich möglich; die ganze Offenbarung lässt sich schlechthin als *μυστήριον* bezeichnen, so Röm. 16, 25. 1. Cor. 4, 1. Eph. 1, 9. 3, 3 und ö., denn *μυστήριον* ist alles dasjenige, was im Verborgenen liegt; ebenso gut lässt sich aber auch ein besonderes Stück aus der Offenbarung also in spezifischem Sinne bezeichnen, denn alle Momente der Offenbarung sind nicht in ein gleiches Licht gestellt, es bleiben trotz der Apokalypsis in derselben noch immer dunkle, unergründliche Tiefen — diese Partieen der Offenbarung heissen 1 Cor. 13, 2. Eph. 3, 9. 5, 32 Mysterien. Der Entscheid in unsrem Verse ist um so schwieriger, da sonst in den Synoptikern dieses Wort nicht wieder gebraucht wird. Ich ziehe hier aber ganz entschieden die weitere Fassung des Begriffs *μυστήριον* vor. Das Perfekt *δέδοται* zwingt uns, dass wir, um für *τὸ μυστήριον* den Inhalt zu gewinnen, nicht in entfernte Regionen uns begeben, sondern bei dem Allernächsten stehen bleiben. Die Erkenntniss der Mysterien des Reiches Gottes wird den Jüngern nicht in Aussicht gestellt, sondern für die Gegenwart schon zugesprochen; ihr Fragen eröffnet ihnen das Verständniss der Geheimnisse vom Reiche Gottes. Es können demnach *τὰ μυστήρια* nicht ausserhalb der Parabel liegen: mit dem Aufschluss der Parabel muss auch das Geheimniss erschlossen sein. Nun handelt aber das Gleichniss nicht von geheimnissvollen Tiefen der Offenbarung, nicht von unergründlichen Punkten der Christuslehre, sondern offenbar von dem Geschicke der Offenbarung überhaupt, von der Aufnahme des geoffenbarten Geheimnisses in der Menschenwelt. Diess soll den Jüngern für das erste zur Erkenntniss kommen, aber ihre Gnosis soll sich darauf nicht beschränken. Man beachte, dass der Herr nicht sagt: *ὑμῖν δέδοται γνῶναι ταῦτα τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, sondern einfach *τὰ μυστήρια.* Also nicht die Erkenntniss einer einzelnen Offenbarungswahrheit verheisst er seinen Jüngern, sondern die Erkenntniss der ganzen Summa der Offenbarungsmysterien, die Erkenntniss

des Offenbarungsmysteriums überhaupt. Was Jesus hier seinen heilverlangenden Jüngern bestimmt zusagt, dasselbe hat er über ihnen schon seinem Vater lobpreisend bekannt: *ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.* (Matth. 11, 25.) Die Jünger in unsrer Stelle sind die *νήπιοι* in jener, und die *σοφοί* und *συνετοί* dort sind hier *οἱ λοιποί, οἱ ἔξω* Mark. 4, 11.

Während der Herr den Jüngern die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erkennen gibt und ihnen desshalb zu dem Bilde auch die Deutung schenkt, gibt er den Anderen die Mysterien des Reiches Gottes, denn dieses wird am einfachsten ergänzt, nur in Parabeln, und er hat dabei eine ganz bestimmte Absicht, *ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν.* An diesem *ἵνα* haben sich viele Ausleger gestossen, sie haben, um das ihnen Anstössige wegzuschaffen, die Bedeutung von *ἵνα* gefälscht und einen nicht beabsichtigten, lediglich durch eine Verkettung von allerlei höchst beklagenswerthen Umständen herbeigeführten Erfolg aus der dadurch angezeigten Absicht herausgebracht. Bleek hat es natürlich nicht über sein exegetisches Gewissen bringen können, so gegen die grammatische Wahrheit zu sündigen; er geräth aber nun in eine ganz schiefe Stellung zu dem Texte. Hören wir ihn: „manche fassen es auf die letztere Weise, und dazu könnte man allerdings durch die Vergleichung der beiden anderen Evangelisten (Mark. und Luk.) veranlasst werden; es würde sich dann so gestalten, er rede zu der Masse des Volks von den Verhältnissen des Himmelreiches nur in Parabeln auf verhüllte Weise, weil es Gottes Rathschluss sei, dass sie in die Geheimnisse desselben nicht eindringen sollten. Allein nicht bloss ist, so wie es hier bei Matthäus lautet, diese Fassung wenig natürlich, sondern es ist auch an sich durchaus unwahrscheinlich, dass der Erlöser sollte haben das ausdrücken wollen. Allerdings gibt es in der heiligen Schrift eine auch in sich sehr wahre teleologische Betrachtungsweise, wo der Stumpfsinn der Menschen und ihre Unempfänglichkeit für das Wort Gottes als wie ein göttlicher Fluch bezeichnet wird, der wegen ihres früheren Ungehorsams und anhaltender Widerspenstigkeit über sie verhängt sei: so ist es in der prophetischen Stelle Jesaja 6, 9, 10, die nachher (V. 14 bei Matth.) angeführt wird, und auf welche in dieser Beziehung auch Johannes (12, 39 ff.) und Paulus (Apostelg. 28, 26 ff.) verweisen, um den Unglauben der damaligen Juden und ihr Widerstreben gegen das Evangelium zu erklären, als wie ein göttliches Strafgericht, welches über das Volk ergehe. Auch hier bei Matthäus liegt diese Anschauungsweise jedenfalls mit zu Grunde, nicht bloss in der nachherigen Hinweisung auf den jesajanischen Ausspruch, sondern auch schon in dem *οὐ δέδοται.* Denn es liegt darin doch, dass es nur der göttliche Geist sei, welcher das rechte Verständniss der göttlichen Geheimnisse verleihe, und somit erscheint die bleibende Unempfänglichkeit und der Mangel an Verständniss, so sehr auf der einen Seite als Schuld der Menschen, doch auf der andern Seite wie ein göttliches Gericht. Allein nichts desto weniger ist es durchaus unnatürlich, dass der Erlöser sich sollte so ausgesprochen haben, er lehre das Volk in Parabeln, damit sie in das Verständniss des Reiches Gottes nicht eindrängen, weil sie nach dem Willen Gottes dessen Geheimnisse nicht erkennen sollten. Wir haben daher den Sinn des Erlösers ohne Zweifel so zu fassen, und darauf werden wir auch durch die Darstellung bei Matthäus am ehesten geführt, dass er zum Volk

in Gleichnissen rede, weil dasselbe noch zu stumpf und unempfänglich sei, um die Geheimnisse des Reiches Gottes, wenn sie ihnen ohne Bild vorgelegt würden, zu verstehen: desshalb bediente der Erlöser sich in seinen Reden an das Volk einer solchen, von Gegenständen der Sinnenwelt und des gemeinen Lebens entlehnten Darstellungsweise, weil diese Lehrweise ihrer Fassungsgabe noch am meisten entsprechend war; es wurde ihnen dadurch zwar nicht das innerste Wesen des Reiches Gottes aufgeschlossen, sondern nur mehr die äusseren Umrisse desselben vorgeführt; aber es war diese Lehrweise doch am meisten geeignet, ihr Interesse für das Reich Gottes zu erwecken und allmählich ihren Sinn für die Erkenntniss und Aufnahme desselben empfänglich zu machen. So fassen den Sinn hier im Allgemeinen unter Anderen Paulus, Kühnöl, Meyer, Ewald und Andere."

Obgleich Bleek die gegentheilige Ansicht, welche sich bei Olshausen, de Wette, Neander, Baur, Strauss, Weizsäcker, Stier u. A. findet, entschieden für falsch erklärt, so können wir doch nicht umhin, die von Bleek vertretene Auffassung als eine grundfalsche zu bezeichnen. Diese Auffassung verkennt ganz das Wesen der Parabel und verdreht den gewaltigen Buchstaben der heil. Schrift. Nach Bleek soll die Parabel dazu dienen, die Aufmerksamkeit der Stumpfsinnigen zu erregen und den Unverständigen annähernd einen Begriff von der Wahrheit beizubringen. Die Alten erkannten in der Parabel nicht alle Wege eine Verdeutlichung und Enthüllung einer Wahrheit, sondern eben so oft auch eine Verdunklung und Verhüllung der Wahrheit. Die Jünger sagen Joh. 16, 29: *ἴδε, νῦν ἐν παῤῥησίᾳ λαλεῖς καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις*, wie der Herr V. 25 zu ihnen gesprochen hat: *ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν, ἔρχεται ὥρα, ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν, ἀλλὰ παῤῥησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀναγγελῶ ὑμῖν;* in beiden Stellen könnte, ohne dass der Sinn dadurch im mindesten alterirt würde, statt *παροιμία* stehen *παραβολή*. Justinus der Märtyrer behauptet, in dem *dialogus cum Tryphone*. c. 90: *οἶσθα, ὅτι ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφῆται, ὡς καὶ ὡμολογήθη ὑμῖν, παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν, ὡς μὴ ῥαδίως τὰ πλεῖστα ὑπὸ πάντων νοηθῆναι, κρύπτοντες τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, ὡς καὶ πονέσαι τοὺς ζητοῦντας εὑρεῖν καὶ μαθεῖν.* Seine Gegner haben gegen diese Aufstellung nichts einzuwenden, er berichtet gleich: *οἱ δὲ ἔφησαν, καὶ ὡμολογήθη ἡμῖν.* Baco sagt von der Parabel sehr richtig: *est autem usus ambigui atque ad contraria adhibetur, facit enim ad involucrum, facit etiam ad illustrationem;* ähnlich lässt sich v. Gerlach in dem Bibelwerke aus: „so einfach und anschaulich", sagt er, „sie uns zu sein scheinen, so erfüllten sie doch damals den doppelten Zweck, der fleischlich-gesinnten Menge die Wahrheit zu verhüllen, damit sie nichts davon missbrauchen möchte, und den schwachen, aber empfänglichen Jüngern lebendige, tief sich einprägende Bilder zu gewähren, welche in der Zeit ihrer späteren Reife sie dann leicht weiter in die Wahrheit hineinleiteten. Ein Gleichniss ist ähnlich der Wolken- und Feuersäule, welche die finstere Seite den Egytern und die helle dem Volke des Bundes zukehrte, 2 Mos. 14, 20; es ist ähnlich einer Schale, welche den köstlichen Kern eben so sehr für den Fleissigen, als vor dem Trägen bewahrt. Dennoch war seine Predigt in Gleichnissen vor dem unverständigen Volke nicht zwecklos; denn auch Denen, welchen jetzt zur Strafe für ihren fleischlichen Sinn, die Hülle noch den Blick in die Wahrheit verbarg, konnte später, wenn die in dem Gedächtnisse gebliebenen, so einfachen und

doch so vielsagenden Bilder wieder vor ihre Seele traten, auch der innere Sinn derselben desto eher aufgehen.“ Die Parabeln dienen allerdings diesem doppelten Zwecke in einer ganz einzigartigen Weise. Dem Menschen, welcher für die Geheimnisse des Reiches Gottes keinen Sinn hat, verschliessen dieselben diese Geheimnisse vollständig; die Parabel ist ein Gemälde, mit frischen Farben und sprechender Aehnlichkeit dem gewöhnlichen Leben nachgezeichnet, der sinnliche Mensch empfindet, wenn er nur etwas cultivirt ist, bei der Betrachtung dieses Bildes einen Kunstgenuss, der rohe sinnliche Mensch findet sein Behagen daran, dass die Wirklichkeit mit ihren bekannten Zügen ihm aus dem Bilde so unverkennbar entgegentritt. Für den Menschen, dessen Gemüth den himmlischen Wahrheiten zugänglich ist, haben die Parabeln den Zweck, ihm das Auge zu schärfen, dass er in allem Irdischen ein Bildniss und Gleichniss des Ueberirdischen wieder erkennt; vor allen Dingen aber sollen sie ihm zu einer Leiter dienen, auf welcher er in das Reich der ewigen Wahrheiten aufsteigt, jeder Zug der Parabel ist, so zu sagen, eine Sprosse auf dieser Himmelsleiter, denn jeder Zug soll einen Zug der Wahrheit zur anschauenden Erkenntniss bringen.

Der Herr bekennt, dass er in der Absicht zu dem Volke nur in Parabeln rede, dass sie sehen und doch nichts sehen, dass sie hören und doch nichts verstehen. Die Anspielung auf Jesaja 6, 10 ist allgemein anerkannt; ebenso ist es unbestritten, dass der Prophet dort von einem Gottesgerichte der Verstockung redet, das an Israel sich vollziehen soll. Jesus setzt diejenigen seiner Zeitgenossen, welche ihm, dem Lichte der Welt, sich hartnäckig verschliessen, mit den Zeitgenossen des Propheten auf eine Stufe; ja so viel grösser der menschgewordene Sohn Gottes ist als der königliche Prophet des A. Bundes, so viel furchtbarer wird auch das Gericht sein müssen, das sich an dem ungläubigen Geschlechte durch die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische vollstreckt. Bleek nimmt nun hieran dogmatischen Anstoss, er kann es sich nicht reimen, wie die Erscheinung der heilsamen Gnade zugleich die Vollziehung, und zwar die nicht zufällige, sondern die beabsichtigte, in Gottes Rath beschlossene Vollziehung des Gerichtes ist. Wir könnten den Bedenklichen fragen, ob er denn auch die anderen Stellen des N. T., in welchen ganz ausdrücklich die Ankunft des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit als die Erscheinung des Gerichtes an der Menschheit dargestellt wird, vergl. vor allen Dingen Joh. 3, 17 ff., ihres teleologischen Charakters entkleiden will. Wir wollen aber lieber hieran bloss erinnern, um die Tragweite dieser Bleekschen Bedenken nachzuweisen, und das dogmatische Bedenken nach Kräften zu zerstreuen suchen. Neander sagt: „es wird hier eine sittliche Nothwendigkeit, ein göttliches Gericht darin bezeichnet, dass diejenigen, denen der rechte Wille fehlt, — von dem Alles abhängt und ohne welchen der göttliche Zug im Innern nicht empfunden werden kann, — daher von allem Herrlichen, was sie hören und sehen, doch nichts verstehen. Es ist darin das allgemeine Gesetz ausgedrückt, nach welchem sie sich von ihrem damaligen Standpunkte aus zu der g a n z e n Wirksamkeit Christi e b e n so verhalten mussten, nach welchem das ganze Leben Christi ihnen eine verschlossene Parabel bleiben musste.“ Gewiss eine sittliche Nothwendigkeit liegt hier vor, ein göttliches Gericht wird angezeigt, aber ich vermisse bei Neander den Nachweis, dass diese sittliche Nothwendigkeit nicht bloss ein Verhängniss ist, dass dieses göttliche Gericht nicht ein blosses Produkt des

menschlichen Verhaltens ist. Der Herr stellt es offenbar in schneidendster Schärfe so hin, dass er zu diesem Volke in Parabeln einzig und allein noch spreche, damit die Geheimnisse des Reiches Gottes ihm verschlossen bleiben. Diese Spitze darf nicht abgebrochen werden; Jesus will nicht, dass dieses Volk sehe und verstehe. Dieser Wille ist freilich nicht als ein *decretum absolutum*, als sein erster und letzter Wille zu fassen; *decretum absolutum*, schlechthinige Absicht des menschgewordenen Gottessohnes ist es, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, die Geheimnisse des Reiches Gottes jedermann zu offenbaren. Die heilsame Gnade ist aber nicht eine physische oder metaphysische Kraft, welche in der Weise der Kraft absolut, Alles zwingend und sich unterwerfend wirkt, sondern eine ethische Kraft, welche nicht die Personen zu Dingen herabwürdigt, sondern der persönlichen Freiheit ihren Spielraum lässt; die heilsame Gnade kann daher ihren Zweck nur bei denen erreichen, welche sich ihr willig hingeben, und da sich keiner der Gnade aus freien Stücken hingeben würde, muss sie, um selig zu machen, eine energische Thätigkeit entwickeln. Ist die heilsame Gnade nicht mit Blindheit geschlagen, so hat sie von vornherein erkennen müssen, dass nicht ein allseitiges Hingeben an sie stattfinden werde; sie hat sich die Frage vorlegen müssen, ob sie auch auf die Gefahr hin, diese Letzteren durch ihre gewaltige Kraftentfaltung zum Widerstande zu reizen und zur Entwicklung aller bösen Kräfte hinzudrängen, im Fleische erscheinen solle. Die heilsame Gnade ist erschienen, und zwar in ihrer vollen Energie; sie will sich auf das entschiedenste selbst setzen und bejahen und ihr Gegentheil auf ebenso entschiedene Weise zu nichts setzen und verneinen; sie will, weil sie wahrhaft selig machen will, auch verdammen, was sich nicht selig machen lassen will. Wir sagen, im Grossen und Ganzen mit Riggenbach, Godet, Goebel in Uebereinstimmung uns befindend: der ewige, absolute Wille der heilsamen Gnade, der Aller Heil will, erleidet durch den Willen des Menschen eine Umbiegung, in seiner Energie bleibt er aber ungebrochen; da aber die Menschheit sich vor ihm scheidet, wirkt er nun auch, sie energisch scheidend, bis zur Entscheidung. In Parabeln, in verhüllter Weise redet der Herr nur noch zu diesem Volke, er will dieses Volk nicht in die Wahrheit hineinblicken lassen: aus diesem Gerichte erkennen wir noch, dass die heilsame Gnade es ist, die da richtet. Wollte nämlich Christus die Wahrheit diesen Leuten ohne Hülle zeigen, — ein Unternehmen, das eigentlich ganz undenkbar ist, da doch, wie der grosse Dichter schon sagt, nur ein sonnenhaftes Auge die Sonne sehen kann, — so würde das Gericht dieser Unglücklichen nur noch grösser. Sie würden die erkannte Wahrheit schmähen und lästern, so aber verunehren sie nicht die Perle, denn diese Perle ist ihnen nicht dargereicht worden, sondern nur die Muschel, in welcher die köstliche Perle vor ihnen geborgen ruht. Das Geheimniss des Reiches Gottes, welches geoffenbart wird, ist das Heilige und die Perle, welche man nicht den Hunden und den Säuen vorwerfen darf; die Parabel aber ist an und für sich nur die Schale der ewigen Wahrheit, welche mit Füssen getreten werden kann.

Nachdem Jesus erklärt hat, warum er in Parabeln geredet habe, geht er nun zur Erklärung der Parabel selbst über.

V. 11. Das ist aber das Gleichniss: der Same ist das Wort Gottes.

Wer der *ὁ σπείρων* ist, sagt der Herr nicht weiter; seine Jünger

wussten das schon, der Säemann hat ja eben von dem Schifflein aus seinen Samen in's Land geworfen. Ich möchte, obgleich Jesus diesen Säemann nicht auslegt, doch nicht sagen, er sei ein Nebenzug in dem Gleichnisse; nur weil es sich von selbst schon verstand, bleibt die besondere Erklärung fort. Da übrigens die Parabeln enge zusammenhängen bei Matth. 13, so würde die Erklärung dort V. 37 auch für diese Parabel gelten. Jesus Christus ist der Säemann und der Same, man beachte *τὸν σπόρον αὐτοῦ* in V. 5, ist das Wort Gottes, welches also diesem Säemann als sein spezifisches Eigenthum zukommt. Das Wort Gottes ist das Produkt des Wortes, das im Anfang war und bei Gott war; das Wort Gottes hat den Sohn Gottes in Zeit und Ewigkeit nicht bloss zu seinem Kern und Stern, sondern auch zu seinem Urheber und Erzeuger. Das Wort Gottes aber ist der Same. Höchst merkwürdig, so will es mir wenigstens bedünken, ist der Umstand, dass nirgends in dem Alten Testamente dieses Bild uns begegnet; in keiner einzigen Stelle wird dort das Wort Gottes als ein Same dargestellt, während diese Vergleichung in dem Neuen Testamente mehrfach vorkommt, so 1 Petr. 1, 23. Mit dem Regen und Schnee vergleicht das A. T. das Wort, welches aus dem Munde Gottes hervorgeht, Jesaj. 55, 10. Machen diese verschiedenen Bilder uns nicht aufmerksam auf einen wesentlichen Unterschied zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Worte? Beiderlei Wort ist Gottes Wort. Wie aber der Regen und Schnee nur dem Samen, der in dem Schosse des Ackers liegt, zu seiner Entwicklung hilft, so bringt das alttestamentliche Wort auch noch nicht neue Lebenskräfte, die Kräfte der zukünftigen Welt in das Menschenherz; mit seinem grossen: Du sollst! erweckt es nur die in dem Herzen schlummernden Kräfte, der Mensch soll durch sein Selbstwerk seine Gerechtigkeit beschaffen. Nicht so das neutestamentliche Gotteswort, es trägt Geist und Leben, eine neue Welt in sich; es geht von ihm eine lebendige Kraft aus, ein neues Lebensprinzip wird in ihm in das todte Menschenherz eingepflanzt. Dieser letzte Gedanke ist nicht eingetragen; der Same fällt von aussen in das Land und der Acker besäet sich nicht von ihm selbst. In dem Menschenherzen ist nicht dieser Same, obwohl wir göttlichen Geschlechtes sind. Nicht aus sich selbst haben die heiligen Männer Gottes das Wort Gottes nehmen können, Fleisch und Blut konnte es ihnen nicht offenbaren: von aussen her, von oben her musste es ihnen gegeben werden. Der Same des Wortes Gottes kommt von der Offenbarung her. Ist aber Gottes Wort der Same, so sollen wir bedenken, dass der Same nur dazu da ist, dass er gesäet werde. Nicht Würmer sollen ihn fressen, in das Land soll er gestreut werden; so liegt Allen, welchen Gott seinen Samen anvertraut hat, die Pflicht auf, das Wort Gottes auszubreiten. Und dabei sollen wir bedenken, dass das Wort Gottes die Natur des Samens an sich hat. In dem Samen steckt eine lebendige Kraft; der allmächtige Schöpfer hat diese Triebkraft selbst hineingelegt, mit unwiderstehlicher Gewalt sprengt der Keim sein eigenes Haus, wunderbar stösst der spriessende Keim sich durch das Erdreich an das Licht hervor, wie er andrerseits ebenso wunderbar und geschäftig seine Wurzeln und Fäden in die Tiefe hinabsenkt, um Nahrung zu ziehen und Halt zu gewinnen. Lasst dem Worte Gottes nur Zeit und Raum und sorgt euch nicht, ihr Säeleute! Vertraut der in dem Worte wirkenden und wohnenden Kraft; es ist ein unvergänglicher, ewiger Same, der, wenn er

auch Jahrtausende schon dagelegen hat, doch noch nichts von seiner treibenden Urkraft eingebüsst hat!

Nun geht der Herr zur Auslegung des Einzelnen über.

V. 12. Die aber an dem Wege sind, die es hören, darnach kommt der Teufel und nimmt das Wort von ihrem Herzen, auf dass sie nicht glauben und selig werden.

Eigenthümlich ist der Ausdruck *οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδόν*, welchem in dem folgenden Verse *οἱ δὲ ἐπὶ τὴν πέτραν* entspricht: hätte mit V. 14 und 15 eine vollständige Gleichheit hergestellt werden sollen, so hätte es lauten müssen *τὸ μὲν παρὰ τὴν ὁδὸν πεσόν*. Die neuesten Ausleger ergänzen mit Grotius, Bengel, Meyer u. A. *σπαρέντες*: allein nöthig ist das nicht, denn es lässt sich mit v. Hofmann umschreiben: diejenigen, welche das Gleichniss meint, wenn es den Samen am Wege hin, auf dem Felsgestein zu liegen kommen lässt. Auffallend aber ist es, dass die Auslegung nicht vom Samen, sondern gleich von den Menschen redet. Gut bemerkt v. Hofmann, dass es sich nicht um das Wort Gottes handelt, was aus ihm wird, je nach dem es dahin oder dorthin fällt, sondern um die Menschen, wozu es bei ihnen kommt, je nach dem sie der einen oder andern Stelle des Ackers gleichen. Bestimmter können wir noch reden. Der Same, welcher gesäet wird, reproducirt nicht einfach sich selbst, sondern erzeugt aus sich ein besonderes Gewächs. So ist's auch mit dem Samen des Wortes. Er bleibt nicht für sich allein, sondern wächst mit dem Menschen, in welchen er gesäet wird, zusammen, und somit wird die Geschichte des Samens nun die Geschichte der Person selbst. Theophylaktus geht hier nicht ungestraft seinen eigenen Weg; er versteht nämlich unter der *ὁδός* den, welcher von sich bekennt: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός*, Joh. 14, 6; *οἱ παρὰ τὴν ὁδόν* sind nach ihm diejenigen, welche den Weg verlassen haben und neben Christus einhergehen, statt ihm nachzufolgen, die Ketzer. Wenn dieser Versuch auch in dem folgenden Verse bei *οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας* noch nicht zu Schanden wird, wo Theophylaktus den Felsen wiederum als Bild des Herrn fasst und aus dem *ἐπί* herausbringt, dass diese nicht auf den Herrn sich gründeten, sondern nur in einer losen Verbindung mit ihm sich befanden; so will es mit diesen Künsten doch bei den Dornen nicht mehr weiter gehen, da die Schrift nirgends den Heiland mit Dornen vergleicht. Der *autor op. imp.* fasst *τὴν ὁδόν* anders; *quae est via? Mundus iste, per quem omnes transeunt, qui nascuntur. — Quae est ergo terra secus viam? Homo secundum istum mundum vivens, qui omnia ea sapit, quae mundi sunt et nihil, quod Dei est.* Der Weg bedeutet hier die totale Verhärtung des Herzens, und wollen wir für ihn in der realen Welt ein Gegenbild gewinnen, so müssen wir in die Regionen hineingehen, für welche ein Wort Gottes, das selig macht, nicht mehr vorhanden ist. Wir verstehen da unter dem Wege, auf welchen selbst kein Samenkorn kommt, mit Stier den Teufel und das Reich seiner Engel: wir glauben an keine allgemeine Wiederherbringung und finden in der heiligen Schrift keine Andeutung, dass die erlösende Wirksamkeit des Herrn sich bis in diese Gebiete der äussersten Gottesferne erstreckt. Ich trage aber Bedenken, mit Stier unter dem Wege noch weiter zu verstehen das Gebiet des ganz äusserlichen Naturlebens, wo der Geist, ganz sinnlich geworden, in die niedere Kreatürlichkeit versunken ist. Dieses Gebiet ist von der Besäung nicht ausgeschlossen: ist ja doch in dieser Kreatur noch ein Seufzen nach der seligen Freiheit der Kinder Gottes. Alles, was Mensch

ist, ist Acker; auch der verworfenste Mensch ist doch immer noch dem Acker παρὰ τὴν ὁδόν gleich. Die vorhergehende Erklärung des Herrn, dass es solche gebe, denen die Geheimnisse nicht mitgetheilt werden können, spricht nicht hiergegen; allerdings die Geheimnisse des Reiches Gottes hat derselbe diesen nicht aufgeschlossen, aber den Samen des Wortes hat er auch ihnen nicht vorenthalten; reichlich, überaus reichlich hatte der himmlische Säemann seinen Samen, allerdings nur in Parabeln, in ihre Herzen zu werfen gesucht. Die nun an dem Wege sind die, welche das Wort hören, — aber auch bloss hören. Luther macht die Bemerkung, „dass der Herr nicht von denen, die das Wort verfolgen oder nicht zuhören, rede, sondern von denen, die es hören und Schüler sind, die auch rechte Christen genannt sein und unter der christlichen Versammlung bei uns leben wollen, und mit uns der Taufe und der Sakramente theilhaftig sind.“ Calvin heisst uns auch darauf achten: *caeterum, quo melius prosit nobis admonitio, tenendum est, nullam de contemptoribus mentionem fieri, qui palam Dei verbum repellunt; sed eos tantum notari, in quibus aliqua videtur esse docilitas. Quodsi eorum maior pars evanescit, quid reliquo mundo fiet, a quo palam repellitur salutis doctrina?* Diese Leute nun an dem Wege hören das Wort Gottes; man darf nicht gleich sagen, dass es bei ihnen zu dem einen Ohre hinein und zu dem andern wieder herausgehe; Gottes Wort hat ein Siegel bei sich, das es in jedem Menschenherzen versiegelt als das Wort des lebendigen Gottes, welcher das Herz gemacht hat. Der Mensch kann es nicht einfach von sich abweisen; es lässt sich nicht abweisen, es dringt ein und stösst seine Spiesse und Hörner uns in das Fleisch. Es geht doch etwas tiefer bei dem Menschen als bloss in’s Ohr hinein, es dringt selbst bei diesen Leuten, die dem hartgetretenen Wege gleich sind, bis an das Herz. Eine absolute Indifferenz ist dem Worte Gottes gegenüber nicht möglich. Wenn aber auch das Wort Gottes bis an’s Herz herankommt, so ist doch damit der Sieg des Wortes über das Herz noch nicht ausgemacht. Es gibt eben harte Herzen, stumpfsinnige, leichtfertige, verweltlichte Gemüther, welche keinen tiefen Eindruck aufnehmen können. „Sie schlagen sich“, sagt Thiersch, „sowohl den Ernst als die Liebe Gottes aus dem Sinn; je weniger sie von ihm hören, desto angenehmer ist es ihnen. Leben sie in einer christlichen Umgebung, so gehen sie noch aus Gewohnheit zur Kirche; aber sie haben eine gewisse Uebung darin erlangt, das Wort Gottes an sich vorüberrauschen zu lassen; es dringt nicht ein, ihr Gewissen wird nicht beunruhigt und sie bleiben die Alten.“ Doch nicht bloss in ihnen liegt der Grund, dass der Same nicht aufgeht; der Same παρὰ τὴν ὁδόν wird zertreten und von den Vögeln des Himmels gefressen. Zwei weitere Gründe sind hier noch angegeben: der Herr deutet in der Auslegung nur den letzten, die Vögel unter dem Himmel, den ersten sollen wir uns selbst klar legen. Diejenigen, welche den Samen auf dem Stück an dem Wege zertreten, können nur Menschen sein, welche ihre Lust daran finden, den Acker des Herrn zu verwüsten; sie ärgern sich, dass der Herr auch diesen Theil des Ackers fruchtbar machen will, und kommen nun daher mit festem, schwerem Tritt, um den ausgestreuten Samen zu zertreten. Wer weiss es nicht, wie die Knechte der Sünde ein scharfes Auge auf ihre Sündengenossen haben, wie sie sich schnell herbeimachen, um, wenn ihr Genosse ein Mal seinen eigenen Weg gegangen und dem Herrn und seinem Worte darauf begegnet ist, in ihm den etwa empfangenen Eindruck zu verwischen. Und nicht Menschen allein sind

geschäftig, der Teufel selbst legt sich in's Mittel, er kommt, um das Wort von ihrem Herzen zu nehmen. Man beachte wohl, dass es heisst ἀπὸ τῆς καρδίας und nicht ἐκ τ. κ., der Same liegt nur auf dem und noch nicht in dem Acker. Der Teufel lässt nicht lange auf sich warten, er kommt εἶτα, denn es ist *periculum in mora;* die Vögel sind seine dienstbaren Geister. Die Alten fanden es sehr passend, dass der Teufel zu seinen Gehülfen die Vögel unter dem Himmel habe; Beda sagt: *qui (scil. daemones) volucres coeli, sive quia coelestis spiritualisque sunt naturae, seu quia per aëra volitant, appellantur.* Luther scheint etwas Aehnliches anzudeuten, weisen ja auch de Wette, Rückert, Philippi den bösen Geistern die Luft zu ihrer Wohnung an. Die bösen Geister kommen aber in Geisterweise, sie regen den Geist und andere Geister auf. Entweder schickt der Teufel böse Menschen oder er selbst übt seinen bösen Einfluss unmittelbar auf unser Herz aus. Er kommt als Lästerer und spricht: solche Lehre, die das Gewissen angreift, sei Ueberspannung, mache verrückt und toll; diese Lehre sei nicht so sicher und gewiss, als sie sich den Schein gebe; die Prediger glaubten selbst nicht an das, was sie predigen, ihre Werke bewiesen das. Diese bösen Geister erregen das Herz des Menschen in seinen finsteren Tiefen und entzünden das unheimliche Feuer der Leidenschaften und Begierden des alten Menschen. Das Wort Gottes soll nicht in das Herz hineinfallen und wenn es hineingekommen ist, so soll das Herz dieses Wort des Lebens mit Entrüstung ausstossen. Welche Feinde stehen dem Worte Gottes entgegen, welche feindliche Schaaren bedrohen es! Feinde um uns und über uns; und in uns selbst kein empfänglicher Grund und Boden! Welche grosse Gefahr! Und was steht auf dem Spiele? Es handelt sich um der Seelen Seligkeit! Der Teufel weiss es, darum kommt er so schnell; wenn wir es doch auch wissen wollten und schnell das Samenkorn des ewigen Lebens in die Tiefe brächten, wo es kein gefrässiger Vogel uns wegnehmen kann!

V. 13. Die aber auf dem Felsen sind, die, wenn sie es hören, nehmen sie das Wort mit Freuden an; und die haben nicht Wurzel, eine Zeit lang glauben sie und zu der Zeit der Anfechtung fallen sie ab.

Es ist damit nicht schon gethan, dass das Wort gehört und aufgenommen wird; die freudige Aufnahme des Evangeliums ist noch kein untrügliches Zeichen, dass das Herz ein guter Acker ist. Es gibt weiche, empfängliche Herzen genug, welche doch nur einem felsichten Acker gleichen! Dem Land auf dem Felsen fehlte die Tiefe, die Gründlichkeit; es ist nur Oberfläche; rasch geht der Same auf, aber häufig geht er ebenso rasch zu seiner Zeit auch wieder unter. Da haben wir ein getreues Abbild der Seelen, welche ein reges, lebhaftes Gefühl besitzen; diese wollen das Reich Gottes häufig wie Räuber mit Gewalt an sich reissen. Sie erhalten einen lebhaften Eindruck von der Nichtigkeit der Welt und aller ihrer Güter, von der Leere und Oede in ihnen; Gottes Gesetz schneidet in ihre Herzen hinein und Gottes Gnade erweckt Psalter und Harfe bei ihnen. Jesus ist ihnen der Holdseligste unter allen Menschenkindern, sein Wort ist ihnen die süsseste Speise: seine heilige Passion lockt Thränenströme aus ihren Augen und alle Stunden in dem Hause Gottes sind ihnen Taborstunden. Sie sind nicht bloss der Maria gleich, mit der Martha rühren sie auch die geschäftigen Hände. Sie geben reiche Almosen, betheiligen sich mit Freuden bei

allen Werken der äusseren und der inneren Mission. Alles scheint trefflich zu gehen; ihr Herz geht in Sprüngen, und das Herz jedes Beobachters sollte in gleichem Takte gehen und Gott im Himmel preisen, dass er solche Wunder thun kann an dem Menschenherzen. Doch das Auge des Herrn, der in's Verborgene sieht, entdeckt bei diesen Seelen einen heillosen Schaden. Alles scheint Empfänglichkeit in ihnen zu sein und doch fehlt die eigentliche Empfänglichkeit für das Reich Gottes vollständig in ihnen. Das Reich Gottes lässt sich nicht gewaltsam im Rausche der Freude an sich reissen, es lässt sich nur Schritt für Schritt auf dem Wege des Kampfes erreichen; das Reich Gottes lässt sich nicht mit dem Gefühle einnehmen, es will auf einem andern Wege zu uns kommen und in einer andern Weise in uns wohnen. Nicht Gefühlssache ist der Glaube, nicht im Fühlen steht das Reich Gottes. Der Same muss, wenn er Frucht schaffen will, in die Tiefe wurzeln; Alles hängt von dieser Arbeit ab, die kein Menschenauge sieht, die auch keine Menschenhand ersetzen kann, hier muss Alles, in dem Odem des Lebens ist, für sich selbst einstehen. Das Gefühl schwimmt aber auf der Oberfläche des natürlichen Menschen, es ist wesentlich nichts anders als das Vermögen, von aussen Eindrücke zu empfangen und diese empfangenen Eindrücke auch wieder nach aussen hin abzugeben; es ist daher immer im Steigen und Fallen, im Wechsel. Das Gefühlschristenthum hat keinen Halt und Bestand in sich selbst, es ist Modesache. Wenn eine christliche Strömung durch ein Zeitalter sich ein Bette gräbt, so werden diese Leute mit dem Strome schwimmen; wenn aber die Strömung zurückgeht, so werden dieselben Leute auch hinter sich gehen. Eine Zeit lang glauben sie und zu der Zeit der Anfechtung fallen sie ab. Die Anfechtungen, die *πειρασμοί* werden nicht ausbleiben. Wie der Baum, wenn er gedeihen soll, nicht in dem Treibhause stehen darf, sondern hinaus in's Freie gebracht werden muss, wo Wind und Wetter ihn tüchtig schütteln, dass er fest sich einwurzele und nicht in's geile Holz schiesse, so muss auch der inwendige Mensch, welcher den Samen des Wortes Gottes in sich aufgenommen hat, von dem Sturme der Anfechtung angefallen werden, dass er sich recht stärken, kräftigen, gründen kann. Unsere Stelle redet im Allgemeinen von *πειρασμοί*, Matth. und Markus charakterisiren sie näher als *θλίψις* und *διωγμός;* die gefährlichen Versuchungen kommen bei diesen also nicht aus dem eigenen Herzen, diess findet erst bei dem dritten Ackerland statt, sondern aus der Sphäre, welcher ihr ganzes Leben zugekehrt ist, aus der Aussenwelt. Die Anfechtung von aussen, Hass, üble Nachrede, Verfolgung der Welt u. dergl. stört ihr gefühliges Behagen, schreckt sie aus ihrem fleischlichen Geniessen. Auf solche Zeiten, wo es heisst: gestritten und gerungen, Schmerz ertragen und bis auf's Blut widerstanden! haben sie sich nicht vorgesehen. Wie die Pflanzen auf Felsengrund lassen sie bald das Haupt hängen, die Arme sinken, die Kniee erlahmen, aus dem Herzen ist mit dem Gefühle der Freude auch alle Freudigkeit am Evangelium, alle Freudigkeit zum Zeugnisse der Wahrheit gewichen. Woran fehlt es? An der Gründlichkeit der Bekehrung; gerührt, erweckt waren diese, aber *non quaeritur in Christiano initia, sed finis, coepisse multorum est, ad culmen pervenisse paucorum*, sagt Hieronymus. Diese haben bloss angefangen, an dem rechten Fortgange, dem gesegneten Wachsthume hat es gefehlt. Der Fels im Herzen ist geblieben, das harte unbussfertige Herz ist unter dem Hammer, welcher Felsen zerschmeisst,

nicht zerbrochen worden. Der Kampf nach aussen ist für sie so verhängnissvoll, weil sie zu ihm ihre Kräfte nicht gestählt und gemehrt haben in dem Kampfe nach innen. Gottes Wort hat das Gefühl, aber nicht das getroffen, was noch unter dem Gefühle in dem Herzensgrunde verborgen liegt. In dem Herzen des Menschen ist etwas Bleibendes, welches von dem Wechsel der Zeiten nicht so berührt wird, das ihm, wenn er den Felsen gefunden, den die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen, ein festes Gepräge, einen bestimmten Charakter verleiht, und ihn vor allem wetterwendischen Wesen bewahrt. Lactantius führt *inst. 6, 8* folgendes Wort von Cicero aus dessen verloren gegangener Schrift *de republica* an: *est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet, aut vetat, nec improbos vetando aut iubendo movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus. Neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius; nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac: sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immortalis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator: cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernabitur, atque hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit.* Dieses Gewissen, das den festen Kern in dem Menschen bildet, hat das Wort Gottes nicht erreicht, in dem Gefühle ist es stecken geblieben, aber in das Gewissen ist es nicht eingedrungen, zu einer wahrhaftigen Busse hat es nicht verholfen.

V. 44. Das aber unter die Dornen fiel, sind die, so es hören und gehen hin unter den Sorgen und Reichthum und Wollust dieses Lebens und ersticken und bringen keine Frucht.

Von dem Samen fiel ein weiterer Theil unter die Dornen, der Herr versteht unter diesen Dornen die μέριμναι τοῦ βίου. Bei den Alten ist dieser Vergleich schon sehr gebräuchlich, so redet Catullus (64, 71 ff.) die Ariadne an:

Ah misera, assiduis quam luctibus externavit
Spinosas Erycina serens in pectore curas.

Das *tertium comparationis* liegt wohl darin, dass die Dornen denjenigen, welcher sich mit ihnen befasst, stechen und zerreissen, dass sie nicht loslassen, sondern festhalten, dass sie das, was von ihnen sich nicht befreien kann, ersticken. Die Sorgen haben neben sich den πλοῦτος und die ἡδοναί stehen; gewöhnlich theilen sich diese drei verschiedenen Dornenbüsche in das Herz des Menschen. Der Mensch sorgt: was soll ich essen, was soll ich trinken, womit soll ich mich kleiden? er gelangt durch seine Sorge und Mühe zu Reichthum und Wohlstand, aber er findet in diesem Besitze nicht, was seine Seele sich davon versprach, die Sorgen bleiben bei dem Reichthum, denn nun will der Mammon bewahrt sein vor den Dieben, die nach ihm graben, und der Schatz will so gemehrt sein, dass der Besitzer sich mit dem Reichsten messen kann. Horatius beschreibt treffend,

wie der Reiche von seiner Begierde gestachelt wird, in der sechsten Satyre des zweiten Buches 8 ff.:[1])

O si angulus ille
Proximus accedat, qui nunc denormat agellum!
O si urnam argenti fors quae mihi monstret, ut illi,
Thesauro invento, qui mercenarius agrum,
Illum ipsum mercatus, aravit, dives amico
Hercule; si, quod adest, gratum iuvat, hac prece te oro,
Pingue pecus domino facias et cetera, praeter
Ingenium, utque soles, custos mihi maximus adsis.

Doch der blosse Besitz ist den Wenigsten das Erstrebenswerthe, sie wollen besitzen, um zu geniessen und dieser Genuss selbst ist wieder ein Dorn, denn jeder erlangte Genuss befriedigt nicht, sondern kitzelt bloss den Gaumen und macht nach anderen, feineren oder gröberen Genüssen verlänglich. Diess sind drei höchst gefährliche Feinde des Wortes Gottes. Seneca, welcher manchen tiefen Blick gethan hat, sagt schon *de vita beata c. 14: ei, qui voluptati tradidere principia, utroque caruere; virtutem enim amittunt. Ceterum non ipsi voluptatem, sed ipsos voluptas habet, cuius aut inopia torquentur aut copia strangulantur, miseri, si deseruntur ab illa, miseriores, si obruuntur: sicut deprensi mari Syrtico modo in sicco relinquuntur, modo torrente unda fluctuantur.* Gregor der Gr. bestätigt diese Bemerkung aus der christlichen Erfahrung: *quis enim mihi umquam crederet,* sagt er zuerst, *si spinas divitias interpretari voluissem? maxime cum illae pungant, istae delectent? Et tamen spinae sunt, quia cogitationum suarum punctionibus mentem lacerant et, cum usque ad peccatum pertrahunt, quasi inflicto vulnere cruentant.* Weiter unten sagt er: *notandum vero est, quod exponens dominus dicit, quia sollicitudines et voluptates et divitiae suffocant verbum. Suffocant enim, quia importunis cogitationibus suis guttur mentis strangulant et dum bonum desiderium intrare ad cor non sinunt, quasi aditum flatus vitalis necant. Notandum etiam, quod duo sunt, quae divitiis jungit, sollicitudines videlicet et voluptates: quia profecto et per curam mentem opprimunt, et per affluentiam resolvunt. Re enim contraria possessores suos et afflictos et lubricos faciunt. Sed quia voluptas convenire non potest cum afflictione, alio quidem tempore per custodiae suae sollicitudinem affligunt atque alio per abundantiam ad voluptates emolliunt.*

Diese Dornen bedecken nicht den Acker, in welchen der Same geworfen wird, sondern liegen nur in ihren Wurzeln in seinem tiefsten Grund verborgen. Der Boden ist also wohl tief und locker genug, aber nicht rein und sauber; er will beides in sich hegen und pflegen, das Unkraut und den guten Weizen. Wir haben hier ein Bild der Herzen, welche von dem: Rein ab und Christo an! nichts wissen wollen, welche nicht im Stande sind, um des Herrn willen Alles zu verlassen und ihm nachzufolgen. Sie suchen, das Unmögliche möglich zu machen; Gott und dem Mammon zu gleicher Zeit zu dienen, ihr Herz zu theilen. Sie haben es nicht so schlimm vor, sie meinen, beides könnte neben einander bestehen; die Dornen liessen sich so niederhalten, dass der Same doch gedeihe. Sie hören das Wort, Grotius und Kühnöl wollen hinzudenken μετὰ χαρᾶς δέχονται, allein diess ist ganz bestimmt des Guten zu viel, wie andererseits aber auch des Guten zu wenig

[1]) Vergl. auch Od. 3, 16, 17.

geschieht, wenn man mit Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Meyer u. A. nur ein blosses Hören annehmen will. Sie lassen sich das Wort sagen, sie wollen es nicht verwerfen, sie hören es willig an, wollen es nach ihrer Weise auch halten.

Sie gehen hin unter diesen Sorgen, Reichthum und Wollust dieses Lebens, denn diese Verbindung empfiehlt sich am meisten. Theophylaktus, Beza, Bengel, Kühnöl, de Wette, Ewald, Bleek u. A. bringen diese Worte ὑπὸ κτλ. mit συμπνίγονται, welches Zeitwort Kühnöl irriger Weise aktivisch nimmt, es ist mit Meyer, Bleek u. A. passivisch zu fassen, in Verbindung und übersetzen dann πορευόμενοι durch allmählich: *sine celeri et conspicuo defectu, quin etiam cum profectu quodam,* wie Bengel sagt. *Haec enim vis verbi* הָלַךְ. *Simultanea sunt incrementa in bono et malo non solum in universis Matth. 13, 30, sed etiam in singulis.* Meyer entscheidet sich für Luthers Uebersetzung, wie auch Paulus, Bornemann, v. Hofmann, Keil; es werden also durch ὑπό die begleitenden Verhältnisse bezeichnet, hier das Treibende, unter welchem ihr πορεύεσθαι, d. h. ihr Davonziehen (d. i. ihre fernere Lebensführung) vor sich geht. Nicht sogleich ersticken diese Dornen den Samen, der Samen geht auf, besteht auch manche Hitze der Trübsal, schiesst sogar in die Aehren, es zeigen sich vielversprechende Blüthen und herrliche Ansätze zur Frucht, aber es kommt nichts zu Stande, es reift doch keine Frucht, die Dornen ersticken schliesslich doch den Samen. „Also, wenn schon die zwei ersten Gefahren überstanden sind“, sagt Thiersch, „gibt es noch eine. Wenn man schon das Wort angenommen, einen ernsten Anfang in der Selbsterkenntniss und Heiligung gemacht, auch bereits etwas mit Christo gelitten hat, kann es doch noch geschehen, dass das Wort im Herzen erstickt wird und endlich keine Frucht bringt. Jene Wetterwendischen fallen plötzlich ab, aber dieser traurige Hergang ist langsam. Die Dornen sind anfangs klein und werden desshalb kaum beachtet, aber sie wachsen nach und nach, sie wurzeln fester ein, sie nehmen überhand und saugen die Kraft aus der Seele, so dass die gute Saat ganz allmählich erstickt wird. Das Gefährliche für solche Seelen besteht darin, dass sie die Abnahme des Guten kaum bemerken und sich selbst über ihren Zustand täuschen. Sie leiden an einer geistlichen Auszehrung und das Schlimme dieser Krankheit besteht darin, dass der Kranke nicht weiss, wie es mit ihm steht und wie nahe er dem Tode ist. Die Dornen sind anfangs klein, d. h. dieses Uebel fängt nicht mit groben Sünden an, sondern mit Dingen, die der Mensch für erlaubt und unschuldig hält, wie die ängstliche Nahrungssorge, die Liebe zum Gelde, die Anhänglichkeit an irdische Besitzthümer, wie bei dem reichen Jüngling, das Trachten nach hohen Dingen, das Wohlgefallen an der Ehre bei den Menschen, die feine Genuss- und Vergnügungssucht, der Wissensstolz, die politische Aufregung — alles das ist Dornengestrüpp, welches dem göttlichen Leben in uns die Kräfte entzieht, langsames Siechthum und endlich Tod und Verderben herbeiführt.“ Wer selig werden will, der nehme es ja scharf und genau, der sei im Geringsten treu und hüte sich vor dem Wahne, als ob Kleinigkeiten nichts auf sich hätten!

V. 15. Das aber auf dem guten Lande sind, die das Wort hören und behalten in einem feinen, guten Herzen und bringen Frucht in Geduld.

Endlich, endlich findet der Same doch auch ein gutes Land; der Herr will damit nicht den pelagianischen Irrthum bestätigen von der angebornen

Güte und Trefflichkeit des menschlichen Herzens. Wenn Cicero nach Augustinus *contra Pelag. 6, 4* schon sagt: *homo non ut a matre, sed ut a noverca natura editus est in vitam corpore nudo et fragili et infirmo; animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines; in quo tamen inest tamquam obrutus quidam divinus ignis ingenii et mentis*; so dürfen wir von dem Herrn, der die Menschenherzen erforscht, nie eine darauf hinzielende Aeusserung erwarten. Ja, der Same fällt auch in ein gutes Land; es wird nicht gesagt, dass der Same den Acker erst gut mache; aber säet denn der Landmann seinen Samen in ein Land, welches in seinem natürlichen Zustande daliegt? Ehe er den Samen dem Acker anvertraut, bearbeitet er das Feld mit treuem Fleisse. So haben wir hier in dem guten Lande nicht ein Bild eines Herzens, wie es von Natur ist, sondern das Bild eines Herzens, an welchem die vorbereitende Gnade schon ihr Werk getrieben hat. Diese Herzen werden feine und gute Herzen genannt; worin ihre Schönheit und Gutheit besteht, ergibt sich aus einem Vergleich mit den vorhergezeichneten Herzenszuständen. Die Ersten, die harten, unempfänglichen Herzen haben das Wort gehört, aber das Wort ward ihnen wieder genommen: diese hören und behalten das Wort; sie lassen sich dasselbe nicht durch böse Menschen verleiden und verderben; sie wachen und beten, dass die Vögel, welche der Satan schickt, es nicht aus den Herzen reissen. Die Andern, die flachen, seichten Herzen, haben das Wort gehört und auch in sich aufgenommen, aber sie waren nicht im Stande, die Hitze der Anfechtung, den Gluthwind der Trübsal zu ertragen: diese haben das Wort in den tiefsten Grund ihrer Herzen aufgenommen und sind bereit, für den Herrn Gut und Blut zu lassen ἐν ὑπομονῇ. Die Dritten endlich hatten das Wort gehört, aufgenommen, auch in der Trübsal bewahrt, aber mit halben Herzen konnten sie keine Frucht schaffen: diese aber haben keine Dornen im Herzen, sie haben des Gebotes Summa in's Herz gefasst: du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe; sie haben nur Eine Liebe und die ist Er, nur Er; sie bringen Frucht, die Frucht des Geistes, freilich je nach dem der Herr die Gaben ausgetheilt hat in verschiedenem Masse, aber sie alle bringen doch Frucht, die bleibet in's ewige Leben.

Die praktische Behandlung dieser Perikope hat sich von vornherein vor zwei Fehlern zu hüten; meist wird bei der Auslegung und Anwendung des ersten Bildes ganz und gar vergessen, dass Christus die Vögel als Bilder des Teufels fasst, und weiter werden die Grenzlinien zwischen dem zweiten und dritten Bilde oft so verwischt, dass man gar keinen Grund erkennen kann, warum diese zweite und dritte Klasse von unglücklichen Hörern des Evangeliums nicht vereinigt sind. Was der Herr geschieden hat, das darf des Herrn Diener nicht verbinden.

Woran liegt es, dass das Wort Gottes so wenig Frucht schafft?

1. Nicht an dem Säemann, er wirft seinen Samen nach allen Ecken und Enden,
2. nicht an dem Samen, in ihm ist eine lebendige Kraft,
3. nicht an äusseren Umständen, diese sind nicht unüberwindlich,
4. sondern allein an der bösen Art der Herzen.

Was für Herzen findet Gottes Wort?

1. Gleichgültige und harte,
2. oberflächliche und wetterwendische,
3. unlautere und irdisch gesinnte,
4. aber auch feine und gute Herzen.

Wie muss das Herz beschaffen sein, wenn es ein gutes Land sein soll?

Es muss 1. ein empfängliches,
2. ein beständiges,
3. ein reines Herz sein.

Das Geschick des Wortes Gottes bei dem Menschen.

1. Etliche hören es, nehmen es aber nicht an,
2. Etliche nehmen es an, lassen es aber nicht eindringen,
3. Etliche lassen es eindringen, lassen es aber nicht durchdringen,
4. Etliche nur nehmen es an, lassen es ein- und durchdringen und bringen Frucht in Geduld.

Wann schafft Gottes Wort bei uns Frucht?

1. Wenn wir es uns durch den Teufel nicht nehmen,
2. wenn wir es uns durch die Anfechtung nicht verleiden,
3. wenn wir es uns durch die bösen Lüste nicht ersticken lassen.

Wer hat Ohren, zu hören?

1. Nicht das gleichgültige,
2. nicht das wankelmüthige,
3. nicht das getheilte,
4. sondern nur das gute Herz.

Christus der rechte Säemann.

1. Er hat den rechten Samen, welcher ist Gottes Wort, denn er ist Gottes Sohn,
2. er hat für den Samen auch den rechten Acker, welcher ist das Menschenherz, denn er ist der Herzenskündiger,
3. er hat für seinen Acker auch die rechte Liebe, welches die Selbstverleugnung ist, denn er säet auch da, wo nichts zu hoffen ist.

Die göttliche Kraft des Wortes Gottes.

1. Es macht das harte Herz weich,
2. es macht das oberflächliche Herz tief,
3. es macht das halbe Herz ganz.

Die verschiedene Wirkung des Wortes Gottes.
1. Eine allgemeine Erfahrung,
2. nach Gottes Rathschluss,
3. durch der Menschen Schuld.

Wer Ohren hat, der höre!
1. Dass Gottes Wort ein Same ist,
2. dass das Menschenherz der Acker ist,
3. dass der Erfolg des Säens sehr verschieden ist.

3. Der Sonntag Quinquagesimae.

Luk. 18, 31—43.

Wohin die kirchliche Zeit jetzt ihr Angesicht wendet, zeigt uns die Perikope dieses Sonntags, welcher auch den Namen Estomihi trägt, nach dem in der katholischen Kirche üblichen Introitus: *esto mihi in Deum protectorem et in locum refugii, ut salvum me facias, quoniam firmamentum meum et refugium meum es tu.* Ps. 31, 3 u. f. Siehe, wir gehen hinauf gen Jerusalem, so ruft der Herr nun aus und tritt seinen Gang zur Passion an. Wir stehen vor dem Thore Jerichos, aber Jerichos Thor ist das Thor der heiligen Passion! Die Hand des Herrn schreibt über das Portal in Lapidarstyl die Geschichte seiner Leiden. Zugleich aber sitzt bei dem Thore ein blinder Mann. Wer erkennt nicht die wunderbare Weisheit Gottes, welche hier so lieblich spielt, so geheimnissvoll deutet! Ein Blinder an dem Eingange in die heilige Passion! Was kann das anders sagen, als: blind, blind seid ihr! Das Wort vom Kreuze ist ein Mysterium für den natürlichen Menschen, den Juden ein Aergerniss, den Heiden eine Thorheit, ein siebenfach versiegeltes Buch! Der Herr aber macht den Blinden sehend, weil er sehend werden wollte. Wahrlich, die christliche Kirche konnte für diesen Sonntag, der sie in die eigentliche Leidenszeit einführt, keinen besseren Text wählen.

V. 13. Er nahm aber zu sich die Zwölfe und sprach zu ihnen: sehet, wir gehen hinauf gen Jerusalem, und es wird Alles vollendet werden, das geschrieben ist durch die Propheten von des Menschen Sohn.

Von Bethanien, wo der Herr Lazarum von den Todten auferweckt hatte, hat er sich mit seinen Aposteln in die Wüste bei Ephrem zurückgezogen, denn seine Zeit war noch nicht erfüllet. Joh. 11, 54. Ostern ist allgemach nahe herbeigekommen, er bricht desshalb auf, um über Jericho gen Jerusalem zu ziehen. Mark. 10, 32 erzählt genauer: Jesus ἦν προάγων, er ging also nicht momentan ein Mal an der Spitze seiner Jünger, sondern er zog fortwährend vor ihnen her, wie ein Feldherr, der sich, um seinem zagenden Heere Muth einzuflössen, selbst an die Spitze stellt; wie der Löwe aus Juda zog der Herr dahin. Seine Jünger folgten ihm, zwei Gefühle bewegten ihre Herzen, ἐθαμβοῦντο καὶ — ἐφοβοῦντο, Furcht und Bewunderung, Angst und Staunen hatte sie ergriffen. Sie wussten, bis zu welcher Höhe der Hass der Hohenpriester und Obersten im Volk gestiegen war, sie

wussten, dass die Reise nach Jerusalem den Herrn mitten unter seine Feinde, in eine Mördergrube führen würde, sie sahen seinen Tod vor Augen. Auch für sich fürchteten sie, sie fürchteten, selbst in Gefahr zu gerathen, als seine Genossen und Schüler sein trauriges Los zu theilen. Thomas Wort verräth diess Joh. 11, 16. Der Herr ist ihnen unbegreiflich: erst verzog er sich aus Jerusalems Nähe in die Wüste seiner Sicherheit wegen und jetzt zieht er festentschlossen nach Jerusalem. Dieser Muth, diese Todesfreudigkeit setzte sie aber nicht allein in Staunen; auf der Stirne Jesu war wohl schon die Krone des Sieges zu sehen, welchen er über sein eigen Fleisch und Blut allbereits davongetragen hatte und in allernächster Zeit über Sünde, Welt und Teufel ganz gewiss erlangen sollte. Er nahm die Zwölfe zu sich, er sammelte, schaarte sie fester um seine Person; Matthäus 20, 17 fügt erläuternd hinzu: *κατ᾽ ἰδίαν*. Die Andern, welche ausser diesem engsten Kreise ihn noch begleiteten, sollten davon nichts hören, was er jetzt mit ihnen reden wollte; ein Privatissimum wollte des Menschen Sohn seinen Jüngern halten, nicht weil er, wie Philosophen gethan haben, zwischen Exoterikern und Esoterikern grundsätzlich scheidet; Alles, was er seinen Vertrautesten in's Ohr sagt, sollen sie ja von den Dächern predigen, Matth. 10, 27, sondern weil jetzt nur diese Zwölfe im Stande sind, — und das kaum — die ersten Elemente dieses Wortes vom Kreuze zu fassen[1]). Wohl hat der Herr auch hin und wieder vor dem Volke von seinem Leiden geredet, aber nie frei heraus, sondern stets in verdeckter Rede, in dunklen Bildern, wie er z. B. mit dem Zeichen des Jonas auf diese letzten Dinge hinwies, welche an ihm geschehen sollten. Der *autor op. imp.* gibt andre Gründe an, er sagt: *omnis gloria Dei et omnis salus hominum in Christi morte posita est. Nulla enim est res, quae amplius ad salutem hominum pertineat quam mors ipsius, — ideo cum turba plurima fidelium eum sequeretur in via, duodecim apostolos solos tulit in secreto et illis tantummodo mortis suae annuntiavit mysterium; quia semper pretiosior thesaurus in melioribus vasis includitur. Multi quidem viri erant cum eo, sed propter modicitatem fidei suae infirmi; multae mulieres, etsi in fide fortes, infirmae tamen in sexu. Si audissent, quia ideo Christus ascendebat Jerosolymam, ut interficeretur, et viri forsitan turbarentur propter infirmitatem fidei et mulieres propter mollitiem suae naturae. Nam proprie animus mulieris mollis est, et in tali negotio citius excitatur in lacrymas. Non recordamur, quod superius, cum de morte Christi Petrus audisset, dolore commotus non timuit ipsum dominum increpare, dicens: propitius esto tibi, et hoc tibi non erit. Si ergo Petrus in morte Christi turbatus est, cuius alterius fides posset sustinere tanti mali dolorem? si petra immobilis paene commota est, quomodo terra sufferret impetum tempestatis?* Doch warum redet der Herr nochmals von dem, was an ihm sich erfüllen soll, zu seinen Jüngern? Wir haben hier die dritte ganz bestimmte Leidensverkündigung; Markus deutet mit seinem *πάλιν* V. 32 darauf hin. Hieronymus bemerkt: *crebro hoc ipsum discipulis dixerat, sed quia multis in medio disputatis poterat labi de memoria, quod audierant,*

[1]) Calvin kennt noch andere Gründe: *ego vero existimo, mortem suam ideo non vulgasse, ne ante tempus latius spargeretur rumor. Deinde quum praesentem admonitionis suae fructum non speraret, eam apud paucos deponere satis habuit, qui postea futuri essent eius testes. — Quodsi omnes promiscue adhibuisset ad hunc sermonem, fieri poterat, ut multi, terrore correpti, aufugerent vulgique aures implerent hoc rumore. Ita ingloria fuisset mors Christi, quam sibi temere arcessere visus esset.*

iturus Hierosolymam et secum ducturus apostolos, ad tentationem eos parat, ne cum venerit persecutio et crucis ignominia, scandalizentur. Ganz ähnlich spricht sich auch Chrysostomus aus. Calvin sagt fast erschöpfend: *tametsi admoniti prius fuerant apostoli, quis exitus dominum maneret, quia tamen non satis profecerant, quod saepius dixerat, nunc de integro repetit. Videt instare diem mortis, imo iam est in procinctu, ut se ipsum immolandum offerat; discipulos autem non modo timidos, sed caeca formidine attonitos videt. Hortatur ergo ad constantiam, ne mox sub tentatione deficiant. Porro duobus modis eos confirmat: nam quod futurum erat praedicens, non tantum eos munit, ne subito malo praeter opinionem circumventi succumbant, sed deitatis suae specimen opponit crucis scandalo, ne brevis deiectio eos exanimet, ubi persuasi fuerint, ipsum esse Dei filium, ideoque mortis victorem; secunda confirmationis ratio est ex propinqua resurrectione.* Beda gibt einen dritten Grund noch an: *praevidens etiam quosdam haereticos in ecclesia futuros, qui Christum dicerent legi prophetisque docuisse contraria, — ostendit, prophetarum praesagia non alio magis, quam ad suae dispensationis, quam pro nobis temporarie suscepit, intendisse mysterium, adeo ut sit consummatio prophetiae suae passionis et posterioris gloriae celebrata perfectio.* Die verschiedenen Leidensverkündigungen sind übrigens nicht gleichlautend; wie sich ein Fortschritt findet in den messianischen Weissagungen des A. Testamentes, so bilden auch die Weissagungen von seinen Leiden eine aufsteigende Linie, von allgemeinen Umrissen geht es vorwärts zu den genausten Schilderungen. Chrysostomus bemerkt schon, dass Jesus immer deutlicher (*σαφέστερον*) von seinem Kreuze zu seinen Jüngern rede. Matth. 16, 21 findet sich die erste Leidensvoraussage; der Herr weissagt, dass er von den Aeltesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten viel leiden müsse, dass er getödtet werde, aber am dritten Tage auferstehen werde. Die zweite Verkündigung steht Matth. 17, 22 ff.; hier sagt Christus, dass er verrathen, getödtet und auferweckt werden werde. Die dritte und letzte ausführliche Verkündigung hier, zu welcher Matth. 20, 17 ff. und Mark. 10, 32 ff. die Parallelen sind, übertrifft an Bestimmtheit alle vorhergehenden; die einzelnen Stationen des Leidens erscheinen hier schon vor unsrem Auge.

Mit einem *ἰδοὺ* hebt Jesus seine Rede an. Es ist ein grossartiges *Ecce!* Es spannt nicht bloss unsre Herzen zur höchsten Andacht, es zeugt auch von der Energie des Willens unsres Erlösers. Der *autor op. imp.* sagt sehr zutreffend: *ecce contestantis est sermo, ut memoriam praescientiae huius in cordibus suis recondant, tamquam si dicat: ecce nunc iam tertia vice praedico vobis mysterium passionis meae futurae, ut altius insideat mentibus vestris, frequentius repetitum.* Doch nicht das Vorherwissen Jesu allein, sondern auch die Freiheit seines Willens ist in diesem *ἰδοὺ* eingeschlossen. Gut bemerkt Calvin: *hinc perspicimus, divina fortitudine instructum fuisse Christum ad vincendos mortis terrores, qui sciens et volens ad eam subeundam properat.* Siehe, wir gehen hinauf (*ἀναβαίνομεν*), sagt der Herr. Jerusalem ist, wie wir zu Luk. 2, 4 und 51 bemerkten, der theokratische Mittel- und Höhepunkt des hl. Landes; jeder Gang nach Jerusalem, selbst wenn er nach der natürlichen Bodenbeschaffenheit ein Hinabsteigen aus höheren Gegenden in niedere ist, ist ein Gang in die Höhe, denn wer ein rechter Israelit ist, zieht dieses Weges nur mit erhobenem Herzen, um in dem irdischen Jerusalem, der hochgebauten Stadt, das himmlische zu suchen und den anzubeten in seinem Heiligthume, der in der

Höhe und im Heiligthume wohnet. In dem Plural aber redet Jesu: *ἀναβαίνομεν*, obwohl er hernach doch nur von Einem, von sich selbst weiter spricht. Haben wir diesen Plural so zu deuten, wie es Stier versucht hat, dass der Herr, was er bald hernach wieder thut und schon oftmals vorher bezeugt hat, dass es nämlich auch ihre Nachfolge und Gemeinschaft dabei gilt, den Zwölfen hier wieder nahe legen will? Ich bezweifle das; Christus will durch diese Eröffnung, dass sie mit ihm hinaufziehen, wohl nichts anders den Aposteln zurufen, als dieses: was an mir geschehen wird, wird vor euren Augen an mir geschehen, ihr werdet dess Alles Zeugen sein und von diesem Allem zeugen müssen, nehmet desshalb den Stecken und Stab, welchen ich euch in meinem Worte biete, jetzt im Glauben an, dass ihr ohne zu straucheln in dem finstern Thale wandeln könnt! Siehe, wir gehen hinauf gen Jerusalem, spricht der Herr. Nach Jerusalem geht diese *via dolorosa*, dort will und muss er leiden und auferstehen. Dort und nirgends anders. Warum ist Jerusalem die einzig passende Stätte? Das Alte Testament hat wohl den Geburtsort des Herrn vorher bestimmt, Micha 5, 1, über den Leidens- und Todesort des Schlangentreters gibt aber kein Prophet weiteren Aufschluss. Jesus sagt selbst nur, *οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ* (Luk. 13, 33) begründet diesen Satz aber nicht näher. Die alten Väter haben sich vielfach bemüht, nachzuweisen, dass Jerusalem allein der angemessene Ort für das Leiden des Herrn sei; sie berufen sich auf die Tradition, von welcher Origenes schon Nachricht gibt, dass Adam nämlich auf Golgatha sein Grab gefunden habe; soll ja die Schädelstätte nach dem dort aufgefundenen Schädel des ersten Menschen genannt worden sein! Dort, wo der erste Adam, welcher durch seinen Ungehorsam das ganze Menschengeschlecht in's Verderben der Sünde gestürzt hatte, seine Ruhestätte gefunden hat, musste der zweite Adam, der durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen den Schaden heilen sollte, sein Erlösungswerk vollenden: so Ambrosius, Augustinus, Athanasius, Chrysostomus u. A. Dabei berief man sich, wie Hieronymus und Augustinus, auch auf das vorbildliche Opfer des einzigen rechten Sohnes Abrahams auf dem Berge Moria, indem man unter diesem Berge den Tempelberg verstand. Es ist bekannt, dass die Juden das gelobte Land als das Land der Mitte und Jerusalem als den Mittelpunkt der ganzen Erde ansahen; hieran haben auch Kirchenväter angeknüpft, so sagt Hilarius: *locus crucis talis est, ut positus in medio terrae et tamquam in vertice huius universitatis insistens, ad capessendam Dei cognitionem universis gentibus aequalis esset.* Wir verzichten auf solche Nachweise und sagen lieber: Jerusalem ist die Hauptstadt des Landes, ist der Sitz der höchsten geistlichen und weltlichen Behörden, ist der Centralpunkt des ganzen israelitischen Volkslebens; sollte das Heil der Welt von den Juden kommen (Joh. 4, 22), so musste das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, auch in Jerusalem, der *μητρόπολις* des Judenvolkes, sich zur Schlachtbank führen lassen, um so mehr, als nur dort das vorbildliche Passalamm geschlachtet werden durfte. Warum sollte der Heiland nicht unter den Steinen, die öfters gegen ihn erhoben wurden, sein Leben beschliessen, warum musste er sterben am Stamme des Kreuzes? Wohl nicht um desswillen, weil das Bild eines gesteinigten Jesus an ästhetischer Wirkung dem Christus *Crucifixus* weit nachsteht, sondern um desswillen, dass auf den ersten Blick hervortrete, nicht in einem Tumulte, nicht in der Hitze und Verblendung der Leidenschaft ist der Heiland verworfen

worden, sondern nach wohlbedachtem Rathe, mit kühler Ueberlegung, auf dem ganz richtigen Instanzenzuge ist er der Verdammniss des Todes überantwortet worden. So konnte auch Christus nur zu Jerusalem sterben, wenn sein Tod als die Blutthat des ganzeu Volkes erscheinen sollte, wenn Juden und Heiden zugleich ihre Hände auf dieses Opfer legen sollten; auch nur zu Jerusalem endlich konnte der Herr auferstehen, er ist dort gleichsam *in conspectu totius populi* auferstanden und die Hohenpriester und Obersten des Volkes sind nun Zeugen, dass das Grab leer ist.

Dort in Jerusalem soll nun Alles vollendet werden, was geschrieben ist durch die Propheten von des Menschen Sohn. Die letzten Worte *τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου* lassen sich wohl auch anders fassen; einige bringen diesen Dativ mit *τελεσθήσεται* in den engsten Zusammenhang, so Bornemann, welcher den Dativ im Sinne von *ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τ. ἀ.* fasst, und Kühnöl, welcher aber den Dativ mit *omnia filio hominis evenient*, wie Piscator und Schott schon gethan haben, paraphrasirt. Allein am einfachsten, was Meyer, Bleek, Godet, Keil u. A. auch sagen, ist es, mit der Vulgata, Luther, de Wette, den Dativ mit dem *τὰ γεγραμμένα* in Verbindung zu bringen, da erst durch diesen Zusatz das, was von den Weissagungen der Propheten nun in Erfüllung gehen soll, auf sein rechtes Mass zurückgeführt wird. Wir haben hier eine von den vielen Stellen, in welchen der Herr es auf das bestimmteste ausspricht, dass das Alte Testament von dem Leiden und Sterben des Erlösers redet durch den Mund der Propheten und nicht bloss darauf in allerlei Typen anspielt. Zu vergleichen wäre aus unserem Ev. 24, 25 ff., 46 f. Man hat diess nicht anerkannt und Jesus auf einem ganz natürlichen Wege zu diesen Enthüllungen an seine Apostel kommen lassen. Der gesunde Menschenverstand spricht noch durch Fritzsches Mund, der Herr habe voraussehen müssen, dass er in dem Kampfe gegen die herrschende Priesterpartei unterliegen werde, dass dieselbe Jerusalem, den Mittelpunkt ihrer Macht, zum Kampfplatze erwählen und dass sie ihm, damit er aus dem Lande der Lebendigen gerissen werde, den Römern überliefern werde. Allein der gesunde Menschenverstand spricht hier doch recht ungesund und ist von Strauss eines Bessern belehrt worden. Konnte Herodes nicht auch an den Herrn, wie an seinen Vorläufer die Hand legen? Die Leidensgeschichte berichtet uns ja, wie nahe diess dem Vierfürsten gelegt wurde. Konnte nicht der Hoherath einen Volksaufruhr wider Christus erregen und sich so die demüthigenden Schritte hin zu Pontius Pilatus Richtstuhl ersparen? Hat er nicht den Stephanus auf diese kurze Weise aus dem Wege geräumt? War es denn jetzt wirklich so, dass es für Jesus keine Hoffnung auf Entrinnen aus der Hand seiner Feinde gab? Andere sind in Erwägung dieser Umstände weiter gegangen und haben diese Weissagungen des Herrn zu einem Phantasiegebilde seiner Jünger gemacht. Wie die Weissagungen des Alten Testamentes durch eine falschberühmte Kunst zu *vaticinia post eventum* umgesetzt wurden, so sollen die lieben Apostel, um ihrem geliebten Meister einen höheren Nimbus zu verleihen, nachdem diese Geschichten lange geschehen waren, ihm diese Vorherverkündigungen in den Mund gelegt und so diese Worte untergeschoben haben. Das Alte Testament, so geht ja die Rede in der grossen Menge, hat gar keine bestimmten Weissagungen von dem leidenden Christus, wie es überhaupt keine Weissagungen enthält von einem persönlichen Messias. Ach ja die Männer, welche den Schlüssel der Sprache

haben, entbehren gar oft des Schlüssels, welchen der heil. Geist allein darreicht; ihre grosse Kunst macht sie, dass ich so sage, schier rasend. Wenn in keinem Psalme, in keinem prophetischen Buche eine direkte Weissagung ist von einem persönlichen Messias, wenn alle jene erhabenen Stellen in erster Linie sich auf einen Menschen — sei es ein König, sei es ein Prophet — beziehen, wie kam das Volk darauf, dass es trotz alledem auf einen Sohn Davids wartete, dass es von dieser Hoffnung nicht liess, wenn auch seine Feinde dieser Hoffnung spotteten, die ganze Zeitlage und der Zustand der Theokratie sie zu Schanden zu machen schien? Ist eine Wahrheit daran, was mehrere von diesen gelehrten Herren noch behaupten, dass jene Stellen neben ihrem Untersinne noch einen Obersinn, eine höhere typische Bedeutung haben, so muss dieser Untersinn, wenn er nicht aller historischen Basis entbehren soll und nicht ein Mittelchen sein soll, womit die Gewissen beschwichtigt werden, doch wenigstens in einer ganzen Anzahl von Stellen so bestimmt ausgesprochen sein, dass jeder sehen kann, wie jene Propheten, Könige u. s. w. Träger dieses idealen Christus sind. Die Propheten haben — das ist unsere innigste Ueberzeugung, welche ganz vornehmlich auf den bestimmtesten Aussagen des Herrn ruht — von dem, was an des Menschen Sohne zu Jerusalem geschehen soll, direkt geweissagt; das Alte Testament bietet von dem Kommenden, dem הַבָּא mehr als ein blasses Schattenbild, es bietet ein frisches, klares Lebensbild von ihm, so dass wir eine Biographie des menschgewordenen Sohnes Gottes schon schreiben können, ehe er noch im Fleische erschienen ist. Luther hat dieses auch erkannt und bekannt; er hat auch gefunden, dass das Alte Testament von dem Leiden und Sterben des Herrn am ausführlichsten redet. Zu Jesaja 53 macht er die treffende Bemerkung, dass der Prophet zu einem Evangelisten geworden sei und eindringender als einer von diesen von dem Leiden und Sterben Christi handle. Jesus nennt sich hier wieder des Menschen Sohn; es ist gewiss nicht bedeutungslos, dass er diese Bezeichnung hier anwendet. Des Menschen Sohn heisst er, wie wir zur zweiten Adventsperikope zu erhärten suchten, weil er der Mensch gewordene Gottessohn in Person ist; so stellt der Herr, wenn er diesen Namen sich beilegt, uns das Opfer vor die Augen hin, welches er uns zu Liebe dargebracht hat, damit unser Verhalten gegen ihn in das rechte Licht trete. Der Contrast soll hervorgehoben werden; die Liebe, welche er zu uns trug, soll mit der Liebe verglichen werden, welche wir ihm beweisen!

V. 32. *Denn er wird überantwortet werden den Heiden und er wird verspottet und geschmäht und verspeiet werden.*

Lukas hält sich nicht dabei auf, dass er mittheilt, was Alles der Uebergabe des Herrn in die Hände der Heiden vorausgehen wird, das ist in den früheren Leidensverkündigungen schon zur Genüge angegeben worden. Hier schildert Jesus sein Leiden unter den Heidenhänden, nur im Vorübergehen wird Israels Schuld in Erinnerung gebracht. *Παραδοθήσεται τοῖς ἔθνεσιν.* Judas ist es nicht, der diese Paradose vollzieht, das Volk Gottes ist es, welches diesen Verrath an des Menschen Sohn sich zu Schulden kommen lässt. Es ist gewiss nicht unabsichtlich geschehen, dass diese Ueberlieferung des Herrn Seitens der Juden und die Ueberlieferung des Herrn Seitens des Judas mit einem und demselben Worte gebrandmarkt wird; das geschieht hier nicht das einzige Mal, das Volk wird dieser Para-

dose noch Matth. 27, 2, 18. Marc. 15, 1 u. 10. Luk. 24, 20. Joh. 18, 30 u. 35. Apostelg. 3, 13 gezielen.

Die That des Volkes wird somit, wenn auch nicht auf eine gleiche Höhe, so doch in Parallele gesetzt mit der That des Judas; das Volk Israel thut an des Menschen Sohn im Grossen und Ganzen dasselbe, indem es den Herrn in die Hände der Römer überantwortet, was Judas that, da er denselben in die Hände der Hohenpriester und Obersten des Volkes verräth. Wie Judas sich durch diese That von dem Herrn lossagt, dessen Brot er drei Jahre lang gegessen hat, und sich selbst dem Gerichte der Verdammniss muthwillig überantwortet, so sagt sich das Volk durch diesen Schritt ebenfalls von dem Herrn los, dessen Brot es seit Anfang Jahrhunderte und Jahrtausende lang gegessen hat, um sich selbst um das Erbe der Verheissung zu bringen. Die Uebergabe Christi in die Hände der Heiden ist der entsetzlichste Akt, durch welchen Israel — das ganze Volk tritt hier handelnd auf, nicht bloss die Obersten, sondern auch die Volksmenge, man erinnere sich, dass das Volk es ist, welches Barabbam sich losbittet und über den Sohn Gottes das Kreuzige, Kreuzige! ruft — die Gottesverheissungen von sich schleudert und das Heil, auf welches seine Väter hofften, seine Propheten hinarbeiteten, und es selbst angelegt war, von sich stösst. Der Herr sieht, wie die Bauleute den Eckstein verwerfen, wie die Weingärtner den Erben zum Weinberge hinauswerfen, um ihn draussen zu tödten. Den Heiden wird des Menschen Sohn überantwortet werden: Israel wirft sein Heiligthum denen hin, welche es in seinem Hochmuth als Hunde so gern bezeichnet. Aber die Heiden werden des Menschen Sohn, den von seinem Volke verworfenen Königssohn, nicht als den König der Ehren empfangen; sie werden ihn auf dem Leidenswege nur von Stufe zu Stufe weiter drängen; ἐμπαιχθήσεται, das ist das Erste, was durch sie dem Herrn widerfahren soll. Seine Ueberlieferung in die Hände der Heiden mochte Jesus schon Ps. 118, 22 sowie Jesaj. 28, 16 angedeutet finden, Ps. 22, 17 wird von Stier noch beigebracht; das ἐμπαίζεσθαι wird wohl am einfachsten auf Jesaj. 50, 6 zurückgeführt, wo der leidende Knecht Gottes von sich sagt: meinen Rücken gab ich den Schlagenden und meine Wangen den Raufenden, mein Antlitz verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel. Hengstenberg erkennt in den Worten: meine Wangen den Raufenden, die Grundlage zu diesem Zuge des leidenden Christus, er bemerkt dazu: „das Bartausraufen Akt beschimpfenden Muthwillens.“ Ist an dem Herrn der Spott auch nicht gerade in dieser Gestalt ausgelassen worden, so hat er sich doch an dem Ueberantworteten in verschiedener Art geübt. Wir denken am nächsten an jene Scene in dem Palasthofe des römischen Landpflegers, wo sich die ganze Schaar um Jesus gesammelt hat; sie zogen ihn aus und legten ihm einen Purpurmantel an und flochten eine Dornenkrone und setzten sie auf sein Haupt und gaben ihm ein Rohr in seine rechte Hand und beugten die Kniee vor ihm und spotteten ihn (ἐνέπαιξαν) und sprachen: gegrüsset seist du, Judenkönig! (Matth. 27, 28 ff.) Hier begegnet uns dasselbe Wort wieder, wie auch V. 31 — καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ. Wir denken weiter an die Scene vor Herodes, denn zu diesem Könige kommt der Herr erst nach seiner Ueberantwortung in die Hände des Landpflegers, und dieser Mensch ist, wenn auch ἐν σαρκί ein Jude, doch ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ ein ἐθνικός. Lukas erzählt 23, 11: aber Herodes mit seinem Hofgesinde verachtete und verspottete ihn (ἐμπαίξας),

legte ihm ein weisses Kleid an und sandte ihn wieder zu Pilatus. Wir denken schliesslich an die Scene bei dem Kreuze, von der Lukas 23, 36 berichtet: es verspotteten ihn (ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ) auch die Kriegsknechte, traten zu ihm, brachten ihm Essig und sprachen: bist du der Juden König, so hilf dir selber! Doch nicht bloss der Leichtsinn und der Muthwille wird mit des Menschen Sohn sein Spiel treiben, der Verspottete ὑβρισθήσεται. Es ist eine Klimax, aber in welcher Art? Geht es von Misshandlungen durch das Wort weiter zu Misshandlungen durch die That? Wir können das nicht behaupten, weil wir durch die Berichte der Evangelien gezwungen werden, bei dem ἐμπαιχθήσεται schon an thätliche Misshandlungen zu denken. Hat vorher der Muthwille an dem Herrn sich gekühlt, so soll sich nun auch der Uebermuth gegen ihn auslassen. Unter der ὕβρις verstanden die Griechen jede Verletzung menschlicher oder göttlicher Rechte, insofern sie aus gesetzloser Uebergewalt, aus übertriebenem Kraftgefühl oder aus dem Uebergewicht sinnlicher Triebe entspringt; bleiben wir bei diesem Sprachgebrauche stehen, so werden sich sowohl Stellen des Alten Testamentes, welche ein solches Leiden Christi voraussagen, als auch Stellen des Neuen genug beibringen lassen, welche diess Leiden als eine Thatsache berichten. Jesaj. 53 ist wohl die deutlichste Weissagung, dass das Leiden, welches den Knecht Gottes trifft, von Frevel und Frechheit unter Verletzung aller menschlichen und göttlichen Rechte ihm zugefügt wird; Ps. 22 schildert in ebenso ergreifenden Bildern, wie der Unschuldige einer Hindin gleichet, die frühe gejagt und zu Tode gehetzt wird. Die ὕβρις tritt dem in die Hände der Heiden Ueberantworteten gleichsam personificirt entgegen in dem römischen Landpfleger Pontius Pilatus; der Herr muss ihm sogar den Uebermuth, welchen er in den Worten offen ausspricht: weisst du nicht, dass ich Macht habe, dich zu kreuzigen, und Macht habe, dich loszugeben? verweisen mit diesen Worten: du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht wäre von oben herab gegeben (Joh. 19, 10 f.). Hier erinnert er den Statthalter, welcher, statt nach den ewigen Ordnungen Gottes Recht und Gerechtigkeit zu handhaben, seine Willkür und Laune zum Massstabe machen will, dass es höhere Normen gibt, welche er nicht frevelhaft verletzen darf. Ja die ὕβρις hat an dem leidenden Christus sich erwiesen; göttlichem und menschlichem Rechte wird hier in einem fort Hohn gesprochen! Der Richter durchschaut die Motive der Ankläger, erkennt die Unschuld des Verklagten, empfängt von seinem Weibe eine Mahnung und von dem Mann in Banden einen tiefen Eindruck; aber dennoch überantwortet er ihn zur Verdammniss des Todes! Wir gedenken an die ὕβρις des Hohenrathes, welcher keinen Anstand nimmt, die Beschuldigung, welche er in seinem Gerichte gegen Jesus vorgebracht hatte, ohne weiteres vor dem Richtstuhle des Pilatus fallen zu lassen, um den, welcher so bestimmt gemahnt hatte: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist, als einen Aufrührer anzuklagen. Welche ὕβρις treiben die Hohenpriester und Obersten des Volkes mit dem Gekreuzigten! Er hat Andern geholfen, er helfe sich selber, ist er Christ, der Auserwählte Gottes! Luk. 23, 35. Ist er der König Israels, so steige er nun vom Kreuz, so wollen wir ihm glauben! Matth. 27, 42. Noch ist das Mass der Leiden des Herrn nicht erfüllt: καὶ ἐμπτυσθήσεται heisst es weiter. Es ist bekannt aus dem Alten Testamente, dass das Verspeien das Zeichen des höchsten Unwillens und Abscheus ist, den man vor einer

Person empfindet; das Ausspeien vor jemandem ist immer noch nicht so arg als dieses Anspeien, denn in dem Compositum ist die Andeutung hier gegeben, dass der Speichel dem Menschensohne auf seinen heiligen Leib, in sein göttliches Angesicht soll gespieen werden. Wenn Jes. 53 nur im allgemeinen die tiefe Schmach, welche dem Dulder widerfahren wird, angibt, so ist dieser bestimmte Zug aus der schon angezogenen Stelle Jesaj. 50, 6 jedenfalls genommen. Die Erfüllung bleibt nicht hinter der Weissagung zurück; nicht bloss gleich nach dem Verhöre vor dem Hohenpriester wird der Herr verspieen, von den Heiden — darauf kommt es hier an — widerfährt ihm gleiche Schmach. Lukas erzählt uns das freilich nicht, aber Matth. berichtet 27, 30 von den Kriegsknechten des Landpflegers: und sie speieten ihn an (*ἐμπτύσαντες εἰς αὐτόν*) und nahmen das Rohr und schlugen damit sein Haupt.

V. 33. Und sie werden ihn geisseln und tödten und am dritten Tage wird er wieder auferstehen.

Von den Misshandlungen, welche Christus in tumultuarischer Weise durch rohe Gewalt aus Willkür erleiden wird, geht die Weissagung jetzt zu den Leiden und Martern über, welche er nach dem Urtheil seiner Richter also von Rechtswegen zu erdulden hat. Die prophetischen Stellen, welche Jesus bei diesen Worten: „sie werden ihn geisseln“ im Auge hatte, können nur Jesaj. 50, 6: meinen Rücken den Schlagenden (LXX — *εἰς μάστιγας*) und etwa noch 53, 10 gewesen sein. Was der Herr vorausgesagt hatte, ist geschehen. Matth. 27, 26 erzählt von Pilatus: Jesum liess er geisseln (*φραγελλώσας*), dass er gekreuzigt würde; wofür bei Joh. 19, 1 steht: *τότε οὖν ἔλαβεν ὁ Πειλᾶτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐμαστίγωσεν*: Lukas 23, 16 begnügt sich mit einem *παιδεύσας*. Jesus heiliger Leib wird also bei seinem Leiden förmlich zerfleischt werden, denn die Geisselung, wie sie bei den Römern vollzogen wurde, war eine derartige. In diesem Zusatze ist nun aber nicht bloss eine neue ausgesuchte Folter und Qual indicirt, welche des Menschen Sohn erfahren soll in Jerusalem, sondern auch der Umstand angegeben, dass ihm der Prozess dort in aller Form gemacht, dass er nicht einem gewaltsamen Tode auf einem gewaltsamen Wege, sondern auf dem Wege des Rechtes entgegengeführt werden soll. Das *μαστιγοῦν* ist ein Akt, welcher nur von der Obrigkeit vorgenommen werden kann, denn es soll die Geisselung, was Lukas durch *παιδεύειν* zu erkennen gibt, eine Strafe sein. Doch die Sünde der Welt hat sich an dem Herrn noch nicht erschöpft, sie bebt vor dem Aeussersten und Letzten nicht zurück, sie ruhet nicht eher, bis sie ihre Hände in dem Blute des Mensch gewordenen Sohnes Gottes gebadet hat. Jesus sagt: *ἀποκτενοῦσιν αὐτόν*. Das Alte Testament hat von Anfang an den Tod des Erlösers verkündigt; in dem Protevangelium finden wir von dem Worte vom Kreuze den ersten Laut: die Schlange soll den Schlangentreter in die Ferse stechen! Das Wort vom Kreuze wird immer bestimmter, Jesaj. 53 ist neben Sacharja 12, 10 und 13, 7 die hellste Weissagung! Sterben wird des Menschen Sohn, die Heiden werden ihn tödten und da sie ihn tödten werden, nachdem sie ihn verspottet, verschmäht, verspieen und gegeisselt haben, so werden sie ihm einen solchen Tod zufügen, welcher die grössten Schmerzen und die tiefste Schmach in sich vereinigt, d. h. sie werden ihn kreuzigen, was Jesus Matth. 20, 19 *εἰς τὸ — σταυρῶσαι* ausdrücklich sagt.

Der Herr kennt die Schwachheit seiner Zwölfe, er weiss, dass die

hellen Sterne der Weissagung nicht im Stande sind, Licht zu bringen in die Finsterniss, welche in der Stunde seines Leidens und Sterbens über ihre Herzen fallen wird: er lässt darum die helle Ostersonne hervorbrechen, diese soll kräftig in die Finsterniss des Todes hineinleuchten. Er verkündet sehr bestimmt: *καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσεται.* Offenbar rechnet Christus seine Auferstehung am dritten Tage zu dem, das die Propheten von des Menschen Sohn geschrieben haben. Wo aber reden sie davon? Petrus deutet Apostelg. 2, 25 die Stelle Ps. 16, 8 ff. auf die Auferstehung des Herrn; wir werden aber wohl besser an das 53. Kapitel Jesajas denken, wo von der unendlichen Lebenslänge des zur Schlachtbank geführten und aus dem Leben gerissenen Knechtes Gottes geredet wird. Das Kreuz ist also dem Herrn die Staffel zu dem Throne seiner Herrlichkeit; er, welcher aus der Tiefe die Seinen in die Höhe führt, ist auf diesem Wege, um in Allem den Seinen ein Vorbild zu sein, vorangegangen. Und dieser grossartige Wechsel wird nicht lange auf sich warten lassen; in wenigen Tagen vollzieht sich dieser grösste Umschlag, dass der von den Menschen auf alle mögliche Weise Erniedrigte von Gott erhöhet wird, dass der, welcher getödtet worden war, als des Todes Ueberwinder und der Fürst des Lebens wieder auf den Plan tritt. — Das ist, was in den nächsten Tagen die Zwölfe erleben sollen!

V. 34. Sie aber vernahmen der keines und die Rede war ihnen verborgen und wussten nicht, was das gesagt war.

Meyer bemerkt hierzu: „nachdrückliche Weitschweifigkeit", — wohl nicht ein ganz passend gewählter Ausdruck; denn die Weitschweifigkeit schadet dem Nachdruck. — Richtig ist jedenfalls das in dieser Bemerkung sich aussprechende Gefühl, dass der Evangelist hier ebenso absichtlich als 9, 45 so umständlich den Unverstand der Zwölfe berichtet. *Καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν*, sie aber, übersetzt Luther, das Aber würde dann den Contrast ausmalen; der Herr enthüllt seinen Jüngern sein Geschick — und seine Jünger verstehen ihn nicht; da aber kein *δέ* hier steht, so wird man das *καί* besser durch „Und" übersetzen. Bengel hat es wohl auch so verstanden wissen wollen, da er zu den drei *καί* in unserm Verse bemerkt: *gradatio.* Leider gibt er die einzelnen Momente dieser Steigerung nicht an; ich möchte sagen, der Evangelist spricht zuerst aus, dass die Jünger gleichsam keine Silbe von diesem verstanden, und dass, da sie das Einzelne nicht verstanden, das ganze Wort ihnen verborgen blieb und dass sie auch, nachdem das Wort vollständig geredet war und nun vor ihnen dastand, nicht im Stande waren, dasselbe zu verstehen, bis es ihnen thatsächlich durch die furchtbare Katastrophe, welche sie so bald erleben mussten, ausgelegt wurde. Woher kam aber dieser Unverstand, den wir uns schwerlich so denken dürfen, dass die Apostel nicht verstanden hätten, dass Jesus von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen rede? Meyer bemerkt nach meinem Dafürhalten ganz richtig: „das Nichtverstehen bezieht sich nicht auf den Wortsinn, sondern auf die Sache als messianisches Geschick." Doch möchte ich zu grösserer Deutlichkeit lieber sagen: der Wortsinn war den Aposteln ohne Zweifel klar, da sie aber nicht wussten, wie sie diese Verkündigung mit dem Bilde des Messias reimen sollten, die Juden hatten ja bekanntlich (des Apostels Wort, dass das Kreuz den Juden ein Aergerniss sei, setzt dieses ausser allen Zweifel) von einem wirklich leidenden Messias keine Vorstellung; so wurden ihnen diese klaren Buchstaben zu

Hieroglyphen und sie suchten in dem, das der Herr frei herausgesprochen hatte, Parabeln. Beda sagt ähnlich: *quia per parabolas eum saepe loquentem audire consueverant, quoties aliquid de sua passione dicebat, hoc non ita, ut sonabat, intelligendum, sed amore dictante ad aliud quid allegorice referendum esse credebant. — Quia discipuli cuius vitam maxime videre desiderabant, eius mortem audire non poterant. Quem non solum hominem innocentem, sed et Deum verum sciebant, hunc nullatenus mori posse putabant.* Auffallend aber ist es noch mehr auf den ersten Blick, dass die Jünger den Herrn missverstehen, wenn er noch so bestimmt von seinem Tode redet, während das Volk ihn versteht, wenn er nur sehr versteckt auf seinen Tod anspielt. Beda sucht dieses Verständniss des Volkes so zu erklären: *Judaei vero, quia in eius necem conspiraverant, quicquid de sua passione vel cruce loquebatur, intelligebant. Hoc enim loquebatur, quod ipsi summopere et fieri optabant et perficere ire satagabant. Sicque miro et inusitato modo, idem subeundae crucis sacramentum, quod fidelibus amor abscondit, infidelibus invidia pandit.* Besser ist es aber wohl, bei Bedas früherem Gedanken zu verharren und zu sagen: weil die Juden den Herrn für einen blossen Menschen hielten, konnten sie sich an seinem Sterben nicht stossen. Wenn aber die Apostel nicht im Stande sind, die Historie der heiligen Passion Christi in's Herz zu fassen, wie schwer muss es erst sein, diese heilige Passion in ihrer heilsamen Bedeutung zu verstehen! Luther bemerkt, die Gedanken der Apostel hätten also gestanden: „Gott ist zu wohl an ihm, der wird ihn nichts leiden lassen; dass aber seine Worte lauten, als rede er, wie er leiden und sterben soll, das wird eigentlich eine andre Deutung haben. Das ist der lieben Apostel Einfalt gewesen. Vernunft, Fleisch und Blut kann's nicht verstehen noch fassen, dass die Schrift davon sagen sollte, wie des Menschen Sohn gekreuzigt werden müsste; viel weniger versteht sie, dass solches sein Wille sei und er es gerne thue; denn sie glaubt nicht, dass es uns Noth sei, sie will selbst mit Werken vor Gott handeln; sondern Gott muss es durch seinen Geist im Herzen offenbaren über das, dass es äusserlich mit den Worten verkündigt wird in die Ohren; ja auch denen es der Geist inwendig offenbaret, die glauben's gar schwerlich und zappeln darüber. So gross und wunderlich Ding ist es, dass des Menschen Sohn gekreuzigt wird willig und gern, die Schrift zu erfüllen, d. i. uns zu gute, es ist ein Geheimniss und bleibt ein Geheimniss. Diese Art haben alle Gottes Werke, wenn man davon redet, ehe sie geschehen, so sind sie nicht zu begreifen; aber wenn sie geschehen sind, alsdann versteht man sie und sieht's.“

Hat Jesus aber nun seine Absicht bei den Jüngern mit der Verkündigung seines Leidens und Sterbens erreicht, da sie nichts von alle dem verstehen? Chrysostomus gibt folgende Antwort denen, welche folgerten: wenn sie nicht verstanden, was sie hörten, so konnten sie auch nicht darauf warten, und wenn sie nicht darauf warteten, so konnten sie sich auch nicht in der Hoffnung üben. Ich, sagt er, will die Schwierigkeit noch mehr erhöhen und sage: wenn sie es nicht verstanden, wie konnten sie traurig werden! Denn ein anderer Evangelist sagt: sie wurden traurig. Wie konnte Petrus sagen: Herr, das widerfahre dir nicht; *τί οὖν ἔστιν εἰπεῖν; ὅτι μὲν ἀποθανεῖται ᾔδεσαν, εἰ καὶ μὴ σαφῶς τῆς οἰκονομίας ἠπίσταντο τὸ μυστήριον, οὔτε δὲ τὴν ἀνάστασιν σαφῶς ἠπίσταντο οὔτε ὅπερ ἔμελλε κατορθοῦν.* Der *autor op. imp.* löst die Schwierigkeit durch diese Er-

klärung: *quia omnis adversitas, quae subito evenit hominibus extra spem, nimium gravis est, quam vero ante cognoscimus et praeparamus nos contra eam, cum supervenerit exspectantibus nobis, levior invenitur, quam esset futura, si repentina venisset. Ideo ergo nuntiat illis de sua morte futura, ut, cum dies ille passionis advenerit, non illos turbet cognoscentes, quia omnino erant ventura. Si enim totiens praemoniti apostoli de morte eius futura, tamen, quando comprehensus est, scandalizati sunt omnes et reliquerunt eum: quanto magis scandalizandi fuerant, si praemoniti non fuissent? Numquid non se praeparaverunt, num statuerunt in animo suo, ut non expavescerent? Si enim se non praeparassent, non promisissent una cum Petro dicentes: parati sumus tecum ire usque ad mortem (Marc. 14, 31).*

Es folgt nun der zweite Abschnitt unserer Perikope — die Heilung des Blinden von Jericho. Die Kirche hat, da sie diese beiden Stücke zu einer Perikope zusammenfasste, einen inneren Bezug beider Abschnitte anerkannt, jede Perikope muss ja eine Einheit bilden. Gregor stellt zwischen der Leidensverkündigung und dieser Blindenheilung den Zusammenhang also her: *quia carnales adhuc discipuli nullo modo valebant capere verba mysterii, venitur ad miraculum. Ante eorum oculos coecus lumen recipit, ut, qui coelestis mysterii verba non caperent, eos ad fidem coelestia facta solidarent. Sed miracula domini et salvatoris nostri sic accipienda sunt, ut et in veritate credantur facta et tamen per significationem nobis aliquid innuant. Opera quippe eius et per potentiam aliud ostendunt, et per mysterium aliud loquuntur.* Luther schlägt so die Brücke: „die Augen sind dem Blinden noch zu, aber bald auf das Wort, da er es glaubt, folgt das Werk, wie er's geglaubt hat. Also sollten die Jünger auch haben gethan — denn auf das Wort gehört nichts, als der Glaube." Gewiss, der innere Zusammenhang beider Abschnitte tritt klar hervor, die innere Blindheit der Zwölfe hat an der äusseren Blindheit dieses Bettlers an dem Wege ein getreues Abbild — so wird die Heilung dieses äusserlich Blinden eine köstliche Weissagung für Alle, die mit geistlicher Blindheit geschlagen sind. Wenn sie sich nur recht auf das Bitten legen wollen, wenn sie nur recht anhaltend, recht inbrünstig darum flehen, dass ihre Augen aufgethan werden, so wird Christus, das Licht der Welt, ihre Augen sehend machen und sie erleuchten.

Bevor wir aber zur Auslegung selbst fortschreiten, haben wir noch eine sehr schwierige, vielfach hin und her gezogene Frage der Harmonistik zu erörtern. Bekanntlich erzählen Matth. 20, 29 ff. und Mark. 10, 46 ff. auch Blindenheilungen des Herrn bei Jericho. Es finden sich aber Differenzen in diesen verschiedenen Berichten, sowohl hinsichtlich der Zahl der Geheilten, als auch hinsichtlich der Zeit. Matthäus redet von zwei Blinden, Markus und Lukas aber nur von einem, Markus nennt diesen Einen Bartimäus, den Sohn des Timäus, Lukas sagt einfach, *τυφλός τις;* weiter stimmen Matthäus und Markus darin zusammen, dass sie diese Heilung vor sich gehen lassen, da Jesus aus Jericho auszieht, während Lukas den Herrn bei seinem Einzuge in Jericho das Wunder vollbringen lässt.

Augustinus hat in seiner Schrift *de consensu ev. 2, 65, 125 f.* diese Verschiedenheiten schon scharf herausgestellt und einen Ausgleich zwischen den Synoptikern in dieser Weise hergestellt. *Quae ita solvitur quaestio, nam duorum coecorum, quos modo (Matthaeus) interposuit, unum fuisse notissimum et in illa civitate famosissimum, ex hoc satis apparet, quod et nomen*

eius et patris eius Marcus commemoravit. Bartimaeus, Timai filius, ex aliqua magna felicitate deiectus, notissimae et famosissimae miseriae fuit, quod non solum coecus, verum etiam mendicus sedebat. Hinc est ergo, quod ipsum solum voluit commemorare Marcus, cuius illuminatio tam claram famam huic miraculo comparavit, quam erat illius nota calamitas. Lucas vero, quamvis omnino eodem modo factum, tamen in alio coeco intelligendus est, par commemorare miraculum. Ille quippe hoc factum dicit, quum appropinquaret Hiericho; at isti cum egrederetur ab Hiericho. Dieser Ausgleichungsversuch des alten Kirchenvaters ist von der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger bis auf diesen Tag festgehalten worden. Sieffert, Wieseler, Ebrard, Godet, auch Neander meinen: Markus habe die zweite, Lukas die erste Blindenheilung bei Jericho erzählt, Matthäus aber habe aus beiden Geschichten dann eine fabricirt. Hiergegen sagt aber Bleek nicht ohne Grund: „doch ist dabei zu bemerken, dass die Erzählungen unserer Evangelisten, ungeachtet der einzelnen Abweichungen und Eigenthümlichkeiten, sich doch in der Darstellung so zu einander verhalten, dass ihnen ohne Zweifel eine und dieselbe Conception zu Grunde liegt, auch dem Matthäus und Lukas; vergl. z. B. Matth. 31 (*ὁ δὲ ὄχλος ἐπετίμησεν αὐτοῖς, ἵνα σιωπήσωσιν*), Luk. 39 (*καὶ οἱ προάγοντες ἐπετίμων αὐτῷ, ἵνα σιωπήσῃ*); Matth. 30 (*καθήμενοι παρὰ τὴν ὁδόν*) und Luk. 35 (*ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν*); Matth. 32 (*τί θέλετε, ποιήσω ὑμῖν*); Luk. 41 (*τί σοι θέλεις, ποιήσω*); Matth. 34 und Luk. 43. Dasselbe gilt auch noch in höherem Grade von Markus im Verhältnisse zu Lukas.“

Der Urheber dieses Vermittelungsversuchs hat sich aber des Eindrucks selbst nicht erwehren können, den die Berichte der Synoptiker auf jeden unbefangenen Leser hervorbringen. Augustinus erkannte die innere Verwandtschaft aller drei Erzählungen und stellte desshalb noch *quaest. ev. 2, 48* eine andere Lösung auf: *possemus*, sagt er, *de propinquantibus ad Hiericho sic intelligere, ut iam inde egressi, prope tamen adhuc essent ad eam civitatem; quod quidem minus usitate dicitur, sed tamen videri possit hoc dictum, quoniam Matthaeus egredientibus eis ab Hiericho dicit illuminatos duos coecos, qui iuxta viam sedebant.* Dieser Versuch ist von Grotius noch vertreten worden; *nec obstat*, bemerkt er, *quod Lucas dicit ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἱεριχώ, nam ἐγγίζειν non semper motum ad locum, sed saepe distantiam tantum significat. Quare sensus est, quum non procul ab urbe esset. Luc. 19, 37.* Augustinus hat diesen Gedanken doch mehr hingeworfen, er traut ihm selbst nicht recht, denn er fährt gleich fort: *de numero quippe nulla est quaestio, si alter evangelistarum de uno tacuit unius reminiscens. Nam etiam Marcus unum commemorat, cum et ipse egredientibus eis ab Hiericho dicat illuminatum: cuius et nomen dixit et patrem, ut intelligamus, eum fuisse notissimum, alterum ignotum, ut merito ille notus etiam solus decenter commemoraretur. Sed quoniam quae consequuntur in evangelio secundum Lucam apertissime ostendunt, illud, quod ipse narrat, adhuc venientibus ipsis Hiericho factum esse, nihil aliud restat intelligere, nisi bis esse factum hoc miraculum, semel in uno coeco, cum adhuc veniret in illam civitatem; et iterum in duobus, cum inde egrederetur, ut illud unum Lucas, alterum Matthaeus enarraret.*

Strauss hat nun gegen diese, von Vielen, neuerdings noch von Glöckler, Neander, Wieseler, Ebrard vertretene Auffassung, welche den Zahlunterschied fallen lässt, aber den anderen aufrecht erhält, eingewandt, dass,

wenn man den einen Unterschied anerkenne, man den andern Unterschied auch bestehen lassen und desshalb drei verschiedene Blindenheilungen in der Nähe von Jericho annehmen müsse. Wenn auch bei dem Auszuge des Herrn aus dieser Stadt zwei verschiedene Blindenheilungen erst Eines und dann Zweier stattgefunden haben können, ohne dass Jesus, wie Strauss träumt, desshalb umkehren und durch ein anderes Thor der Stadt wieder ausziehen musste, die Blinden könnten ja der Eine näher, die zwei Anderen etwas weiter vom Thore ab am Wege gesessen haben; so ist doch die innere Gleichheit der Berichte so gross, dass sie gegen diese Ansicht ein entschiedenes Veto einlegt. Calvin hat gewiss vollkommen recht, wenn er etwas stark sich also auslässt: *argute sibi Osiander visus est ex coeco uno quatuor facere. Atqui eius commento nihil est magis frivolum. Quia videbat evangelistas in nonnullis verbis discrepare, finxit uni coeco in ipso urbis ingressu redditum esse visum, secundum vero et duos alios illuminatos esse, quum illinc Christus discederet. Atqui sic conveniunt omnes circumstantiae, ut nemo sanus credat diversas historias tractari.* Calvin, Bengel, Lange, Stier sind nun auf den Ausweg gefallen, dass sie den Blinden schon bei dem Einzuge des Herrn in Jericho um sein Augenlicht bitten lassen, aber die Heilung bis auf den andern Morgen verschieben, da der Aufbruch von Jericho gen Jerusalem erfolgt: inzwischen habe sich zu dem blinden Bartimäus noch ein anderer Leidensbruder gefunden, und während bei dem Einzug nur ein Blinder den Herrn angesprochen habe, hätten jetzt zwei am andern Tage gerufen: du Sohn Davids, erbarme dich! Diese Vereinbarung hat aber Verschiedenes gegen sich: ein Mal will es doch mit dem sonstigen Verfahren Jesu sich nicht schicken, dass er den Blinden, welcher ihn am Abend um Hülfe angeht, eine ganze Nacht auf sein Heil warten lässt; und andrerseits sagt Lukas doch gar zu bestimmt, dass diese Heilung bei dem Einzuge Christi vor sich gegangen sei; ausserdem erwähnt noch derselbe Evangelist (19, 7), dass Alle, die da gesehen hätten, dass Jesus bei einem Zöllner einkehre, gemurrt hätten: ist es aber denkbar, dass, nachdem der Haufen murrend am Abend von dem Herrn fortgegangen ist, am andern Morgen schon wieder ein Haufen um ihn sich versammelt hat, der ihm ehrerbietig das Geleite gibt? Nach Lukas Bericht lag es nicht in der Absicht Jesu, in Jericho sich aufzuhalten — εἰσελθὼν διήρχετο τὴν Ἱερειχώ — sagt er 19, 1; er wollte weiter nach Jerusalem. Zachäus hatte diess in Erfahrung gebracht, er lief ihm desshalb nicht entgegen, sondern auf dem Weg gen Jerusalem ein Stück voraus — προδραμών, V. 4. Dort stieg er auf einen Maulbeerbaum; nicht auf dem Markte oder irgend einer Gasse der Stadt, sondern an dem Landwege, der von Jericho nach Jerusalem führte, stand dieser Baum. Der Herr ist der Magnet, welcher die Menschen an sich zieht, aber da des Menschen Sohn für den Menschen in's Fleisch gekommen ist, so ist auch der Mensch der Magnet, welcher den Herrn an sich zieht, vorzüglich thut diess der verlorene, aber bussfertige, heilsuchende Mensch. Jesus bemerkt den Zachäus auf seinem Baume; solch ein Anblick ist ihm noch nicht zu Theil geworden, ein Oberster der Zöllner auf einem Baume sitzend und nach dem Sünderheilande ausschauend mit sehnsüchtigen Blicken! Der Herr steht von seinem Vorhaben, nach Jerusalem oder nach Bethanien noch diesen Tag zu ziehen, augenblicklich ab, er muss das Hungern und Dürsten dieser Sünderseele nach dem Reiche Gottes und nach seiner Ge-

rechtigkeit erst befriedigen. Zachäe, ruft er ihm zu, steig eilend hernieder, denn ich muss heute zu deinem Hause einkehren! Das erste Mal ist es nicht, dass er bei einem Sünder oder Zöllner einkehrt, aber das erste Mal ist es, dass er, um bei einem Sünder und Zöllner einzukehren, seinen Reiseplan ändert. Das Volk gibt durch sein Murren zu erkennen, dass es solches von ihm noch nicht erfahren hat. Jesus, der aus Jericho schon ausgegangen war, kehrt wieder um und nähert sich auf's neue der Stadt. So erklärt sich aus der Situation, wie sie Lukas gleich im 19. Kapitel malt, die Abweichung der beiden ersten Evangelisten von dem dritten; da Lukas die Geschichte von Zachäus, das dürfen wir wohl annehmen, nicht theilen, sondern in einem Zuge erzählen wollte, so brachte er die Blindenheilung, welche ein Intermezzo in jener bildet, gerade wie die Geschichte von dem blutflüssigen Weibe in der Erzählung von Jairi Töchterlein, für sich allein, vor jener. Den Umstand, dass Matthäus von zwei Blinden, Markus und Lukas aber nur von einem sprechen, scheint uns Augustinus schon genügend aufgeklärt zu haben,[1]) dieser Eine, den Markus mit Namen nennt, den Lukas (Bengel freilich hält diesen für den *socius* des Bartimäus) aber als *τυφλός τις* anführt, war der bekannteste, er war wohl auch, wie Calvin meint, derjenige, von dem die Initiative des Handelns ausging, an dessen Glaubenslicht der Glaube seines Unglücksgenossen sich entzündete.

V. 35. Es geschah aber, da er nahe zu Jericho kam, sass ein Blinder am Wege und bettelte.

Ueber Jericho nahm der Herr diess Mal seinen Weg nach Jerusalem. Jericho, auch die Palmenstadt genannt (Joseph. *b. i.* 4, 8, 3 und 1, 33, 6), lag 150 Stadien von Jerusalem entfernt (*b. i.* 4, 8, 3) im Stamme Benjamin (Josua 18, 21): es war zur Zeit des Herrn eine der bedeutendsten Städte Palästinas; der Hauptort einer der 11 Toparchieen, in welche das Land getheilt war (*b. i.* 3, 3, 5). Josephus und Strabo nennen Jericho *Ἱεριχοῦς*, Ptolemäus aber *Ἐρικός*, jetzt wird die Stätte Ericha oder Richa benannt. Sie ist nach Robinson kaum von 200 Seelen bewohnt; die Gegend, welche sonst eine der lieblichsten des ganzen heiligen Landes war, gleicht jetzt einer Wüste. (Robinson, Palästina 2, 516 ff.) Die Neuern leiten den Namen des Ortes wohl nicht ohne Grund von רוח riechen, duften ab, denn eine Menge der wohlriechendsten Pflanzen, vornehmlich die Balsamstaude, bedeckte damals das Gefilde. Die Aelteren führen den Namen der Stadt auf den Mond zurück (ירח)[2]) und benutzten diese Etymologie zu allerlei mystischen Auslegungen. So sagt Gregor der Grosse: *ecce enim quis iuxta historiam coecus iste fuerit, ignoramus; sed tamen quem per mysterium significet, novimus. Coecus quippe est genus humanum, quod in parente primo a paradisi gaudiis expulsum, claritatem supernae lucis ignorans, damnationis suae tenebras patitur: sed tamen per redemptoris sui*

[1]) Calvin macht die feine Bemerkung: *haec mihi ratio esse videtur, cur eum solum nominent Marcus et Lucas, de altero taceant, qui erat velut inferior accessio. Matthaeus autem, oculatus testis, ne hunc quidem, quamvis magis obscurum, praetermittere voluit.*

[2]) Hitzig behauptet in der Geschichte des Volkes Israel S. 98, dass Jericho ursprünglich die Mondstadt Jere'ho (4. Mos. 22, 1. 33, 48. 2. Sam. 10, 5) geheissen habe und erst später, nachdem die Balsamstaude Gileads (1. Mos. 37, 25. Jerem. 8, 22. 46, 11) dahin verpflanzt worden war, die andere Wortform, an re'ah, Duft, Geruch anklingend, aufgekommen sei.

praesentiam illuminatur, ut internae lucis gaudia iam per desiderium videat atque in via vitae boni operis gressus ponat. Notandum vero est, quod quum Jesus Hiericho appropinquare dicitur, coecus illuminatur. Hiericho quippe luna interpretatur; luna autem in sacro eloquio pro defectu carnis ponitur, quia dum menstruis momentis decrescit, defectum nostrae mortalitatis designat. Dum igitur conditor noster appropinquat Hiericho, coecus ad lumen redit; quia dum divinitas defectum nostrae carnis suscepit, humanum genus lumen, quod amiserat, recepit. Während Gregor so den Blinden als den Repräsentanten des ganzen menschlichen Geschlechtes ansieht, erzählt uns Hieronymus, dass Viele unter den beiden Blinden des Matthäus die Pharisäer und Sadducäer, Andere, zu welchen sich auch Augustinus in seinem 88. Sermone gesellt, aber die Juden und Heiden verstanden hätten. Wir wollen diesen Blinden nicht auf diesen oder jenen deuten, sondern wollen uns selbst zu diesem Blinden mit hinsetzen an den Weg und der Dinge warten, die da kommen sollen. Wir sind blind und wie oft der Herr auch schon zu uns in Sonderheit geredet hat: sehet, wir gehen hinauf gen Jerusalem! und wie oft wir auch schon mit ihm hinaufgegangen sind und ihn begleitet haben von einer Station seines Leidensweges zu der andern, so sind wir doch noch nicht sehend geworden. Gehet zu den Gelehrten, welche Jahre lang sinnend, und zwar ernstlich sinnend unter dem Kreuze des Herrn gestanden haben, um hinter das Mysterium seines versöhnenden Todes zu gelangen; was haben sie entdeckt? Einer der grössten Geister hat herausgebracht, dass die heilige Schrift nichts weiss von einem stellvertretenden Leiden und Sterben des Herrn Jesu, dass die Kirchenlehre von der *satisfactio Christi vicaria* schriftwidrig ist! Gehet hin zu den einfältigen Gläubigen, welche an der Schrift nicht Meister werden wollen, haben sie das Geheimniss des Versöhnungstodes Jesu Christi durchschaut? Hätten sie es durchschaut, so würden ihre Herzen doch wohl in einer ganz anderen Liebe dem Manne der Schmerzen entgegenschlagen!

V. 36. Da er aber hörte das Volk, das vorhin ging, forschte er, was das wäre.

Wenn ein Sinn bei einem Menschen seine Schuldigkeit nicht thut, so hören die anderen Sinne doch nicht auf zu dienen: ja es ist meistens so, dass dann ein anderer Sinn in ganz besonderer Weise geschärft ist. Dem Blinden ist das Gehör geblieben. Er hört viel Volks, das da an der Stätte, wo er weilt, vorüber zieht, dieser ungewöhnliche Volkshaufe fällt ihm auf. Er forscht nach dem Grunde dieses Zusammenlaufes. Dass wir doch auch Ohren hätten zu hören, wie das Christenvolk in diesen heiligen Tagen und Wochen in helleren Haufen den Herrn auf Schritt und Tritt begleitet! Dass wir uns doch die Frage vorlegten, und, so wir selbst die Antwort uns nicht geben können, andere fragten, was das zu bedeuten hat, dass gerade in dieser Zeit des Kirchenjahres die Liebe des Christenvolkes zu seinem Herrn und Könige höher aufschlägt. Ein Segen liegt in dieser heiligen Passionszeit verborgen; dass wir diesen Segen in himmlischen Gütern uns nicht entgehen liessen!

V. 37. Da verkündigten sie ihm, Jesus von Nazareth ziehe vorüber.

Es ist nicht viel, was der bettelnde Blinde von den Leuten erfährt, welche vor Jesus einhergehen; sie geben dem Herrn keine Ehrenprädikate, sie preisen ihn nicht als den Propheten, der da gewaltig predigt und nicht

wie die Schriftgelehrten, der in Zeichen und Wundern seine göttliche Kraft und Herrlichkeit schon vielfach bezeugt hat; sie bezeichnen ihn vielmehr nach seiner Niedrigkeit, nach seiner niedrigen, äusseren Erscheinung. Ist diesen Menschen Jesus nichts mehr als dieser Jesus von Nazareth? Ist ihnen seine Gottessohnschaft noch unbekannt, oder gar unglaublich? Wir erfahren es nicht. Aber wo ein Zündstoff aufgehäuft ist, da braucht nur ein Fünklein hineinzufallen, und die Flamme entbrennt gleich lichterloh. Der Glaube ist nicht Menschenwerk, er hängt nicht davon ab, er bemisst sich nicht darnach, ob ein Mensch von anderen Menschen viel oder wenig von dem Herrn erfährt; wie eine schwache Glaubenshand doch schon eine Glaubenshand ist, so reckt der Glaube auch schon seine Hand verlangend, heilsbegierig aus, wenn ihm auch nur ein Kleines geboten wird. Der Glaube ist eben Gottes Werk in des Menschen Herzen. Und hier ist ein Menschenherz, welches zum Glauben geschickt ist.

V. 38. Und er rief und sprach: Jesu, du Sohn Davids, erbarme dich mein!

Calvin bemerkt hierzu: *porro non vulgarem Christo honorem deferunt petentes, ut sui misertus succurrat. Persuasos enim fuisse oportet, in eius manu esse auxilium vel remedium, quo egebant: sed magis in eo spectanda est ipsorum fides, quod Messiam fatentur, quem scimus hoc elogio notatum fuisse apud Judaeos. Confugiunt igitur ad Christum, non modo tamquam ad prophetam quemlibet, sed ad unicum salutis authorem, qui a Deo promissus fuerat.* Ganz richtig; der Glaube dieses Blinden, von welchem Lukas redet, zeigt sich in einem Zwiefachen, in der Anrede sowohl, als auch in der Bitte selbst. Darin, dass er Jesum nicht als den Nazarener anspricht, sondern als den Sohn Davids angeht, zeigt es sich, dass er in ihm den dem Volke verheissenen Davidssohn erkennt, welcher das Gottesreich in Israel aufrichten sollte. Doch der Blinde erkennt in Jesus nicht bloss einen Menschen, welchen Gott mit dem Geiste der Kraft ausgerüstet hat, er hat trotz seiner blinden Augen einen tiefen Blick gethan in das innerste Herz des Heilandes, er wendet sich ja an den Sohn Davids mit der Bitte, ἐλέησόν με. Er erkennt, dass τὸ ἔλεος in dem tiefsten Herzensgrunde des Sohnes Davids ruht, dass dieses ἔλεος der geheimste Grundzug seines Wesens ist. An dieses ἔλεος, das, so zu sagen, in Jesus Fleisch und Blut geworden ist, wendet sich der Blinde; er appellirt an das Herz und nicht an die Hand des Herrn, an seine Barmherzigkeit und nicht an seine Allmacht. Dieses Glaubenszeugniss aus dem Mund und Herzen des Blinden beweist, dass er nicht hier erst von diesem Jesus von Nazareth etwas gehört hat. Das Gerücht von den grossen Wunderthaten dieses Jesus ist auch zu ihm gedrungen, die verschiedenen Meinungen, welche das Volk über diesen Wunderthäter hegt, sind ihm auch kund geworden; er konnte die Wunderwerke des Herrn nicht äusserlich anschauen, aber er hat sie mit dem inneren Sinne, dem Sinne des Herzens betrachtet und so ist er durch die Schale zu dem Kerne hindurchgedrungen und hat das Herz erkannt, welches in jenen Werken sich bezeugt. Wie ein Blitz fliegt es da durch seine Seele; ein seliges Ahnen geht durch sein Herz. Eine grosse Hoffnung, ein kühner Gedanke drängt sich unaufhaltsam hervor: ja der ist's, der auch mir helfen kann; die Hoffnung wächst zur festen Zuversicht; jeder Zweifel schwindet; er ist es, der auch mir helfen will, der auch mir hilft! Aus Erbarmen ist er in die Welt gekommen, Erbarmen ist

sein Leben in dieser Welt! Und er rief und sprach (*ἐβόησεν λέγων* — er erhob seine Stimme mit Macht, wie eine Posaune, denn seine Bitte sollte durch das Geräusch der mitziehenden Menge[1]) in die Ohren des Herrn dringen, und diese Bitte lag ihm schwer auf seinem Herzen): Jesu, du Sohn Davids, erbarme dich mein! Da hören wir den rechten Passionsruf! Christe, erbarme dich! Ein Ruf aus tiefer Noth, ein Ruf, der alle eigene Gerechtigkeit weit von sich wegwirft, ein Ruf, der nur eine Zuflucht kennt, die Gnade, die Barmherzigkeit dessen, der gen Jerusalem zieht, um für uns zu leiden, zu sterben und aufzuerstehen!

V. 39. Die aber vorne an gingen, bedrohten ihn, er sollte schweigen. Er aber schrie vielmehr: du Sohn Davids, erbarme dich mein.

Ein Hinderniss stellt sich dem Glaubenszeugniss und der Herzensbitte des Blinden in den Weg: der Zeugenmund soll verstopft werden. Gregor der Gr. bemerkt ganz richtig, dass, so oft als der Glaube zum Worte gelangt, auch der Versuch gemacht wird, das Wort zu dämpfen. Der alte Mensch reagirt schon gegen dieses erste Lebenszeichen des neuen Menschen. *Quid autem designant*, fragt der allegorische Schriftausleger, *isti, qui Jesum venientem praecedunt, nisi desideriorum carnalium turbas tumultusque vitiorum? Qui, priusquam Jesus ad cor nostrum veniat, tentationibus suis cogitationem nostram dissipant et voces cordis in oratione perturbant. Saepe namque, dum converti ad dominum post perpetrata vitia volumus, dum contra haec eadem exorare vitia, quae perpetravimus, conamur, occurrunt cordi phantasmata peccatorum, quae fecimus, mentis nostrae aciem reverberant, confundunt animum et vocem nostrae deprecationis premunt. Qui praeibant ergo, increpabant eum, ut taceret; quia priusquam Jesus ad cor veniat, mala, quae fecimus, cogitationi nostrae suis imaginibus illisa, in ipsa nos nostra oratione conturbant.* Hier kommt das Hinderniss von aussen — die *προάγοντες*, d. i. *ὁ ὄχλος* nach Matth. V. 31, wollen diesem Blinden wehren, *ἐπετίμων αὐτῷ, ἵνα σιγήσῃ*, so lesen wir statt *σιωπήσῃ*, das allerdings im *Sinaiticus* und *Alexandrinus* steht, und geben so dem *Vaticanus* und *Cantabrigiensis* den Vorzug. Die *lectio recepta* scheint aus den Parallelstellen hier bei Lukas eingetragen zu sein. Seltsam ist Strauss Vermuthung, dass aus diesem *ἐπιτιμᾶν* Markus den Namen des Blinden Bartimäus ersonnen habe: ein schönes Pröbchen, wie die schärfste Kritik nicht vor Lächerlichkeiten den Meister bewahren kann. Was war es nun, warum diese unverständigen Leute den Blinden bedrohten? Origenes meint, sie hätten sich geärgert, dass der Blinde den Herrn nur als den Sohn Davids und nicht als den Sohn Gottes bezeichne. Solche hyperorthodoxe Silbenstecher waren aber diese Menschen nicht. Nach dem *autor op. imp.* ärgerten sie sich, dass der Blinde Jesu solche Ehre zu erweisen wagte: *videbant sordidas vestes et non considerabant conscientiae claritatem. Ideo vetabant eos, non invidentes eis, sed honorantes Christum. Indignum enim eis videbatur, ut tales homines vociferarent ad eum. Ecce fatua sapientia hominum. Existimabant iniuriam pati magnos viros, si a pauperibus honorarentur. Quis enim pauper ausus est, divitem publice salutare? Mox*

[1]) Calvin versteht es anders: *clamor, vehementiae affectus indicium fuit. Nam quum scirent, se apud plerosque odiose loqui, quibus minime gratus erat Christi honor, metum superavit ardor desiderii, ut vocem libere nihilominus extollerent.*

indignatur, quasi iniuriam passus. Aut hi, qui vetabant, in mysterio Judaeorum vetabant, quia omnia faciebant, ne gentes in Christum credentes salvarentur. Nach v. Hofmann wollen diese Leute ganz und gar nichts von Jesu, dem Sohne Davids wissen. Euthymius gibt einen anderen Grund an, *ἐπεστόμισεν αὐτοὺς εἰς τιμὴν τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἐνοχλοῦντας αὐτόν;* und denkt wohl wie Grotius, Fritzsche, Meyer, Bleek und Andere, dass der Herr im Lehren begriffen gewesen sei und in dem Vortrage seiner Lehre nicht gestört werden sollte, oder wie Neander, dass derselbe auf seinem Wege gleich im Anfange sich nicht gerne aufhalten lasse. Andere glauben, diese Leute seien wegen Christus selber sehr besorgt, Jerusalem sei so nahe gewesen und ein Wunder habe die Obersten des Volkes nur noch mehr erbittern müssen. Weiss meint, da sie selbst Jesum in Jerusalem als König Israels hätten ausrufen wollen, so sei ihnen die voreilige Bekanntmachung des Geheimnisses vom Sohne Davids unbequem und bedenklich gewesen. Julius Müller sagt in seiner Predigt über diese Geschichte — Das christliche Leben. VI. —: „Viele unter diesen mochten wohl nur gedankenlos und ohne recht zu wissen warum, oder auch aus unlauteren Beweggründen dem Zuge folgen, welcher Christus umgab. Ihnen war das laute, öffentliche Bekenntniss des Blinden, dass Jesus der Messias sei, ein Anstoss, weil sie selbst nicht glaubten. Andere theilten vielleicht selbst den Glauben des Blinden, aber ihrem Glauben fehlte die rechte Kraft und Lebendigkeit; darum fürchteten sie sich vor den Menschen, sie scheuten die feindseligen Anschläge und die Nachstellungen der Pharisäer, sie hielten es für bedenklich, für vermessen, diesen Glauben so offen auszusprechen." Da nicht einer, sondern viele den Blinden zum Schweigen bringen wollen, so wird es nicht angehen, dass wir nur eine Absicht bei dem Bedrohen annehmen; der eine mochte aus diesem, der andere aus jenem Grunde Schweigen gebieten. Sehr gut bemerkt Calvin: *mirum est, Christi discipulos, qui officii et reverentiae causa eum sequuntur, velle miseros a Christi gratia arcere, et quantum in se est, viam obstruere eius virtuti; sed hoc plerumque fieri solet, ut maior pars eorum, qui nomen Christi profitentur, ab eius accessu nos potius impediat vel moretur, quam ad eum nos invitet.* Doch der Blinde liess sich den Mund nicht verstopfen. Wie ein Quell, wenn der Ausfluss ihm verstopft wird, so anders in ihm eine rechte, lebendige Kraft ist, die Steine mit Gewalt weit wegschleudert, so lässt sich auch der Strom des lebendigen Wassers, so er anders in unseren Herzen wahrhaft quillt, nicht verstopfen; je mehr die Menschen in Unverstand oder in Bosheit diess thun wollen, desto mächtiger wird der Strom hervorbrechen und alle Dämme zerreissen! Das Leben, das aus Gott geboren ist, lässt sich nicht binden und dämpfen! Jeder Widerstand reizt und mehrt nur seine Kraft. Vorher hiess es *ἐβόησεν λέγων*, jetzt schreibt der Evangelist: *αὐτὸς δὲ πολλῷ μᾶλλον ἔκραζεν.* Gut bemerkt Chrysostomus zu dieser Stelle: *τοιοῦτον γάρ ἐστι ψυχὴ καρτερική, διὰ τῶν κωλυόντων αἴρεται.* Der *autor op. imp.* nimmt diesen Gedanken dankbar auf und führt ihn weiter aus: *talis est enim natura fidei, quanto magis vetatur, eo magis accenditur. Propter quod et servi Dei in persecutionibus non vincuntur, sed quanto magis afflicti fuerint, tanto amplius accenduntur. Virtus ergo fidei in periculis secura est, et in securitate periclitatur. Quid enim aliud sic vigorem fidei in hominibus laxat, quam longa tranquillitas. Ergo vetantes eos addebant eis et alteram causam doloris. Primum ne clamarent, quia coeci erant; secundo quia vetabantur ad lumen venire.* Die

Standhaftigkeit des Blinden überwindet alle Hindernisse, sein Eifer ist gewachsen in der Anfechtung, seine Stimme erschallt jetzt lauter und voller als vordem. Der Herr hört sein Geschrei: er hätte so gewaltig nicht zu schreien brauchen, Jesus hat ein feines Ohr, er hört das leiseste Seufzen. Aber Gott hat ihn so laut schreien lassen um des Volkes willen, das ihn umgibt. Chrysostomus sagt ganz gut: *ὁ δὲ Χριστὸς εἴα αὐτοὺς ἐπιστομίζεσθαι, ἵνα μειζόνως αὐτῶν ἡ προθυμία φαίνηται καὶ μάθῃς ἀξίως αὐτοὺς ἀπολαύοντας τῆς θεραπείας.*

V. 40. Jesus aber stand stille und hiess ihn zu sich führen. Da er aber nahe herbeikam, fragte er ihn.

Jesus bleibt stehen, sein Fuss ist gleichsam festgewurzelt in den Boden, *σταθείς* drückt eben dieses stille, feste, unbewegliche Stehen aus. Er bricht mitten in seinem Lehrgespräche ab und heisst den Blinden herbeiführen. Wozu befiehlt er das? Warum heilt er nicht durch ein Wort in die Ferne? Wir finden wohl den Grund, dass Jesus den Blinden nur in seiner unmittelbarsten Nähe heilen will, in dem Umstand, dass *οἱ προάγοντες* gerade diesen Blinden von ihm ferne halten wollten. Wie der Herr, als seine Jünger den frommen Müttern wehrten, ihre Kindlein zu ihm zu bringen, dass er sie segnete, den Kindern, um seine unverständigen Apostel zu beschämen, nicht bloss seine segnenden Hände auf das Haupt legte, sondern sie auch in seine Arme nahm und an sein Herz drückte, so will er jetzt durch dieses Stillstehen und Herbeiführenlassen dem Volke die beherzigenswerthe Lehre geben, dass er jedwedem Menschen, auch dem Bettler am Wege, seine persönliche Gemeinschaft und Handreichung gönnt. Jesus *ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀχθῆναι πρὸς αὐτόν.* Warum gebietet er, dass dieser Blinde herbeigeführt werde, konnte er sich nicht selbst ohne Schwierigkeit zu ihm hinfinden? Der Herr wandelte ja auf dem Wege, an welchem der Blinde sass. Hieronymus, welcher selbst in Jericho gewesen und, wie er berichtet, auch den Maulbeerbaum gesehen haben will, den Zachäus bestiegen hat, gibt einen höchst seltsamen Grund an; er sagt nämlich: *coeci erant, quo pergerent ignorabant, et sequi non poterant salvatorem. Multae foveae in Hiericho, multae rupes et praerupta in profundum vergentia, idcirco Dominus stat, ut venire possint et vocari iubet, ne turbae prohibeant.* Wir meinen, dass Müller viel besser sagt: „nicht ohne Absicht gebietet hier Christus, den Blinden zu ihm zu führen. Zunächst wohl darum, weil er so gern jede Gelegenheit wahrnimmt, Menschen mit Menschen inniger zu vereinigen. Hat dieser Blinde so eben von der Welt sich losreissen und ihr widersprechendes Urtheil verachten müssen, so soll er sogleich wieder den hohen Werth menschlicher Gemeinschaft empfinden. Hülfreiche Hände bieten sich ihm dar und leiten ihn zu Christo, seinem Heilande. Wie theuer mussten ihm für alle Folgezeit diejenigen sein, die sich seiner in diesem entscheidenden Augenblicke seines Lebens freundlich angenommen, die ihm zum Empfange des göttlichen Heils behülflich gewesen." Wir dürfen wohl noch hinzufügen, der Herr ertheilt durch dieses Gebot denen, die da gewehrt haben, eine Lektion, sie sollen nicht zu unberufenen Ceremonienmeistern sich aufwerfen, welche die Kranken von dem Arzte abhalten, sondern hülfreiche Hand sollen sie leisten, dass jeder Leidende zu dem Heiland gelange. Jesus fragt den nahenden Blinden: er fragt ihn nicht nach seinem Glauben, denn den Herzton, den tiefen Brustton des Glaubens hat sein feines Ohr sofort aus dem Rufe: Jesu, du Sohn

Davids, erbarme dich meiner! herausgehört. Gut bemerkt Chrysostomus: er fragt nicht erst, ob er auch glaubt, was er bei Vielen sonst gethan hat: ἡ γὰρ κραυγὴ καὶ ἡ πρόοδος ἤρκει πᾶσι κατάδηλον ποιῆσαι τὴν πίστιν αὐτῶν.

V. 41. Und sprach: was willst du, dass ich dir thun soll? Er sprach: Herr, dass ich sehen möge!

Jesus fragt *comiter et benigne*, sagt Calvin, nach dem Begehren des Blinden. Hieronymus fügt dazu: *interrogat quasi ignorans, quid velint, ut ex responsione coecorum manifesta debilitas pateat et virtus ex remedio cognoscatur.* Doch diese rationalistische Auslegung gefällt mir nicht, nach Markus war ja dieser Blinde eine sehr bekannte Persönlichkeit. Besser ist gewiss, was Chrysostomus sagt: ἵνα μή τις νομίσῃ, ὅτι ἄλλα βουλομένοις λαβεῖν ἄλλα δίδωσι. καὶ γὰρ ἔθος αὐτῷ πανταχοῦ πρότερον τὴν ἀρετὴν τῶν θεραπευομένων κατάδηλον ποιεῖν καὶ ἐκκαλύπτειν ἅπασι καὶ τότε ἐπάγειν τὴν ἰατρείαν. δι' ἓν μέν, ἵνα καὶ τοὺς ἄλλους εἰς ζῆλον ἀγάγῃ, δι' ἕτερον δέ, ἵνα δείξῃ τῆς δωρεᾶς ἀπολαύοντας. Der *autor op. imp.* fragt: *o domine, quid interrogas, quod ipse oculis vides? Infirmitas clamat et quid vocem perquiris? Non quaero propter passionem, sed propter fidem. Non cupio audire, quid dolent, sed volo cognoscere, quid de me sentiunt. Tu, domine, occultorum es cognitor et nescis, quid de te sentiunt? Etiam scio, sed volo, ut procedant ad medium populi et cunctis audientibus dicant, quod volunt; et dum coeci me Dei filium confitentur, confundantur videntes, qui me hominem tantum putant.* Gregor der Grosse lässt sich ganz ähnlich aus. Calvin sagt: *caeterum interrogat eos Christus, non tam ipsorum privatim causa, quam totius populi; scimus enim, ut mundus dei beneficia sine sensu devoret, nisi stimulis excitetur. Ergo Christus voce sua turbam astantem ad observandum miraculum erigit, sicuti paulo post signo visibili, dum tactu aperit oculos.* Der Blinde bittet: κύριε, ἵνα ἀναβλέψω. Fritzsche möchte vor ἵνα am liebsten nichts ergänzen; er meint ἵνα ἀναβλέψω lasse sich am Ende so fassen, dass es einen *Imperativus* umschreibe, was aber dem bescheidenen Sinne des Bittstellers nicht angemessen sei; er entschliesst sich schliesslich zu suppliren: *nos clamamus, quo oculis nostris lumen reddatur.* Diese Ergänzung taugt ebensowenig als die von Meyer, welcher dieses ἵνα auf ἐλέησον zurückbezieht als die Absicht jenes Hülferufes angebend. Auf Jesu Frage erfolgt diese Antwort, es ist daher das Nächstliegende mit Bornemann, Bleek u. A. zu suppliren: θέλω, oder θέλω ποιήσῃς oder ποίησον. Um das Gesicht, um das Augenlicht bittet der Blinde; so ist diese Bitte von allen Auslegern von Anfang an bis jetzt gefasst worden. Steinmeyer schiebt in seinen apologetischen Beiträgen 1, 114 f. diesen Worten einen anderen tiefen Sinn unter. „Das ἵνα ἀναβλέψω, das auf die Frage τί θέλεις erfolgt, fasst der Herr selbst in einem höheren Sinne, und in diesem versichert er, sein Glaube habe dem Bittenden die σωτηρία erschlossen, die er in der Treue der Nachfolge immer vollständiger erfahren werde.“ „Wenn man die Frage Jesu: was willst du, dass ich dir thun soll?“ sagt er weiter vorn, „recht eng mit der erfolgenden Erklärung verbindet: dein Glaube hat dir geholfen; so wird man es inne, dass die Gedanken des Herrn auf etwas Anderes als bloss auf die leibliche Hülfe gerichtet waren. Schon das σέσωκεν will auf die Wiedererlangung des physischen Gesichtssinnes gar nicht so recht passen. Es trat hier weder eine Befreiung von peinigenden Schmerzen, noch auch die Hinwegräumung

einer Todesgefahr ein: und man wird sich kaum entschliessen, von der *σωτηρία* eines geheilten Blinden zu reden; unwillkürlich denkt man an ein ganz anderes Heil. Und dazu empfangen wir eben hier die allerbestimmteste Anregung, indem wir V. 43 lesen, dieser Blinde sei Jesu nachgefolgt; — wir ahnen die *σωτηρία* in der Nachfolge dessen, der gesagt hat: wer mir nachfolgt, der wird das Licht des Lebens haben.“ Steinmeyer ist der Ansicht, dass, so oft jene Formel: *ἡ πίστις σου σέσωκέ σε* in dem N. T. erscheint, — und sie erscheint ausser unsrer Stelle noch Luk. 17, 19 bei dem vom Aussatze mit den neun anderen Undankbaren geheilten Samariter, 8, 48 bei dem blutflüssigen Weibe, 7, 50 bei der Sünderin in der Stadt, — nicht an ein physisches Heil, sondern an das Heilsgut in Christo zu denken sei. Es ist gewiss nicht zu leugnen, dass diese Formel mehr aussagt als ein Heil, das dem Leibe widerfahren ist; wenn der Herr von einem *σώζειν* redet, so wird er auch alle Mal an das Heil denken, welches dem inwendigen Menschen zu Theil wird; und in der That hebt er durch diese Worte stets hervor, dass das wahrhaftige Heil dem Menschen widerfahren ist, über welchem er so spricht. Diess kann uns aber nicht bestimmen, die Bitte des Menschen selbst in diesem höheren, soteriologischen Sinne zu nehmen: der Blinde hat um nichts Anderes gebeten als um das Licht seiner Augen. Der Herr gewährt ihm diese Bitte.

V. 42. Und Jesus sprach zu ihm: sei sehend! dein Glaube hat dir geholfen.

Calvin bemerkt zu diesen Worten: *fidei nomine non tantum fiducia recuperandi visus intelligitur, sed altior persuasio, quod coecus hic Jesum agnoverat esse Messiam divinitus promissum. — Fidei autem adscribit Christus, quod coecus visum recepit; quia tametsi ad incredulos quoque interdum Dei virtus et gratia penetrat, nemo tamen eius beneficiis rite et utiliter fruitur, nisi qui ea fide percipit; imo incredulis usus donorum Dei adeo salutaris non est, ut magis noxius sit. Quare haec salus, cuius Christus meminit, non restringitur ad externam sanitatem, sed sanam quoque salvamque animam comprehendit, acsi diceret Christus, fide coecum impetrasse, ut Deo propitio voti compos fieret.* Der Herr sagt *ἀνάβλεψον* zu dem Blinden und meint damit nichts Anderes, als dass er nun das Licht seiner Augen wieder empfangen soll. Er hebt aber in dem Folgenden für das erste hervor, dass *ἡ πίστις* ihn in Stand gesetzt hat, dieses leibliche Gut zu empfangen. Der Glaube ist ja die Hand, welche die Gaben der Gnade in Empfang zu nehmen hat; wo diese Glaubenshand fehlt, kann auch keine Gnadengabe gereicht werden. „Um den Glauben,“ sagt Chrysostomus ein Mal, „werden die Wohlthaten verkauft; denn die Gnade wird ausgegossen, der Glaube fängt sie auf. Und wie aus einer Quelle die einen mit kleinen Gefässen nur ein wenig Wasser schöpfen, andere aber mit grösseren viel, da der Quell ohne Mass spendet, und wie, je nach dem mehr oder weniger Fenster geöffnet werden, mehr oder weniger Licht einfällt, so wird die Gnade je nach der Empfänglichkeit des Willens geschöpft.“ Dieser Blinde empfängt viel, weil er tief schöpft, weil er alle Fenster seines Herzens aufmacht; er empfängt mit der leiblichen Gabe auch das himmlische Gut; mit dem Auge des Leibes geht ihm auch das Auge des Geistes auf, er erkennt in dem Herrn, der da spricht *ἀνάβλεψον*, Jesum, den Sohn Davids, den Herrn! Sein Glaube hat ihn zu dem Herrn gebracht, sein Glaube hat ihn der leiblichen Wohlthat fähig und würdig erwiesen, die leibliche Wohlthat versiegelt es ihm,

dass Jesus der Christus, das Licht der Welt ist. Sein Glaube hat ihm so an Leib und Seele geholfen, hat seinen auswendigen und inwendigen Menschen gerettet.

V. 43. Und alsobald ward er sehend und folgte ihm nach und pries Gott. Und alles Volk, das solches sah, lobte Gott.

Das Wort des Herrn ist eine δύναμις τοῦ θεοῦ; augenblicklich — παραχρῆμα — ward der Blinde sehend. „In einem Augenblicke ist die zerstörte Sehkraft wieder hergestellt,“ sagt Müller, „oder die gehemmte von ihren Fesseln befreit; er blickt auf; süsses, himmlisches Licht strahlt in sein Auge; das Erste, was er erblickt, ist das milde, liebreiche Antlitz seines Wohlthäters,“ — ist Jesus, den er nicht sah, aber an den er doch glaubte. Selig sind, die nicht sehen, und doch glauben! An Jesus kann der sehendgewordene Blinde sich nicht satt sehen: er folgte ihm nach und seine Augen blieben nach oben gerichtet voll Dank und Preis. Ein Gottpreisen war sein weiteres Leben, eine immerwährende Verherrlichung der heilsamen Gnade! Der Blinde, der da sass in der Finsterniss und im Schatten des Todes, hat das Licht des Lebens in dem Herrn gesehen, der zu seinem Leiden gen Jerusalem hinauf zieht! Hier ist der Wendepunkt seines Lebens. Der Weg Christi zum Tode ist für diesen, der da glaubt, der Weg zum Leben geworden! Das Volk, das solches sah, ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ. Meyer bemerkt: „das poëtische αἶνος steht nur hier und (aus der LXX) Matth. 21, 16 im N. T., häufiger bei den LXX und den Apokryphen.“ Es ist wohl nicht unabsichtlich von dem Evangelisten hier ein solches Wort gebraucht, er will dadurch wohl andeuten, dass die Herzen ein neues, feines Lied dem Herrn gespielt und gesungen haben. Welch sonderbare Umkehrung! Das Volk, welches vorher den Blinden bedroht, dass er schweigen solle, fällt jetzt mit laut jubelnden Stimmen in den Lobpreis Gottes ein, den jener angestimmt hatte. Christus zieht dahin unter dem Preise seines Volkes, seinem bittern Leiden und Sterben entgegen.

Die praktische Behandlung dieser Perikope wird dadurch schwierig, dass es gilt, die beiden Stücke der Perikope, die Leidensverheissung und die Heilung des Blinden, unter einen Gesichtspunkt zu fassen.

Was sollen wir von vornherein für die ganze Passionszeit lernen?

1. Den Passionstext,
2. das Passionsgebet,
3. das Passionsgelübde.

Ein Blick durch das Portal der heiligen Passion!

1. Sehet da das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt,
2. sehet da die Blindheit, welche das Wort vom Kreuze nicht vernimmt,
3. sehet da die Bitte, welche das Siegel des Geheimnisses löst,
4. sehet da den Dank, welcher Gott, dem Vater unsers Herrn, gebührt!

Der Herr und der Christ an dem Portale der heiligen Passion!

1. Der Herr spricht: sehet!
2. und der Christ bittet: Herr, dass ich sehen möge!

Der Gang des Herrn zu seinem Leiden!

1. Ein freiwilliger,
2. ein von Gott beschlossener,
3. ein schwer verständlicher,
4. ein gnadenreicher Gang.

Wie geht der Herr hinauf gen Jerusalem?

1. Als Gottes gehorsames Kind,
2. als der mitleidige Hohepriester,
3. als der Helfer aus aller Noth.

Was trieb den Herrn gen Jerusalem?

1. Die Liebe zu Gott dem Vater, denn sein Wort sollte erfüllt werden,
2. die Liebe zu uns Armen, denn wir sollten durch den Glauben sehend werden.

Sehet, wir gehen hinauf gen Jerusalem!

1. So spricht der Herr jetzt zu uns,
2. wir aber wissen nicht, was das gesagt ist.
3. Doch der Herr will uns sehend machen,
4. dafür aber sollen wir ihm Gott preisend nachfolgen.

Was sollen wir bei dem Eintritt in die heilige Passionszeit thun?

1. Die Leidensgeschichte recht in das Auge fassen,
2. den Herrn recht um erleuchtete Augen bitten,
3. Gott recht preisen durch einen heiligen Wandel.

Wann gehen wir mit dem Herrn hinauf gen Jerusalem?

1. Wenn wir bedenken, was von ihm gesagt ist,
2. wenn wir um das bitten, was er uns geben will,
3. wenn wir Gott preisen für das, was er an uns gethan hat,
4. wenn wir ihm nachfolgen, der uns vorausgegangen ist.

Warum verstehen wir die Passion des Herrn so schlecht?

1. Weil wir Gottes Wort nicht verstehen,
2. weil wir um Gottes Licht nicht flehen,
3. weil wir auf Gottes Wegen nicht gehen.

Wie steht es mit der Blindheit in Bezug auf das Wort vom Kreuze?

1. Sie ist weit verbreitet,
2. sie ist unentschuldbar,
3. aber doch noch heilbar.

Der Weg gen Jerusalem zeigt uns den Weg des Heiles.
Den Weg der Heilsbereitung sowohl,
als auch den Weg der Heilsaneignung.

Was offenbart uns des Herrn Leiden?
1. Gottes ewigen Rathschluss,
2. unser grosses Elend,
3. des Herrn heilsame Gnade.

5. Der Sonntag Invocavit.

Matth. 4, 1—11.

Der Introitus dieses Sonntags: *invocavit me et ego exaudiam eum: eripiam eum et glorificabo eum*, Ps. 91, 15, passt nicht übel zu dem Inhalte dieser Perikope, in welcher der Herr im Kampf mit dem Teufel und in der Glorie des Ueberwinders erscheint. Was hat aber die Kirche bestimmt, diesen Text gerade für diesen Sonntag zu ordnen? Luther spricht in der Kirchenpostille die Vermuthung aus, dass, weil dieser Sonntag an der Spitze der 40tägigen kirchlichen Fastenzeit steht, und hier von einem 40tägigen Fasten Jesu die Rede ist, diese Wahl beliebt worden sei. Wenn auch dieser Umstand mitgewirkt haben mag, denn Hieronymus, Leo und Maximus von Turin sehen das 40tägige Osterfasten schon als eine apostolische Satzung an, so kann er doch nun und nimmermehr allein die Festsetzung dieser Perikope herbeigeführt haben; ich meine, wir haben bis hierher den Eindruck empfangen, dass die Kirche alle Zeit dem Geiste der Kirchenzeit mit ihren Texten gerecht geworden ist. Lisco glaubt, das Wesen des Erlösungswerkes solle zur Anschauung gebracht werden, es werde als ein fortwährender Kampf mit dem Fürsten dieser Welt dargestellt. Alt behauptet (2, 152), die drei ersten Fastensonntage seien zur Vorbereitung auf den Akt der *Abrenuntiatio (ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ πόμπῃ αὐτοῦ; abrenuntio Diabolo et pompae et operibus eius)* bestimmt; der erste Fastensonntag, der unsere, solle zeigen, wie auch Christus versucht worden, aber den Versucher siegreich überwunden; der zweite solle seine Macht über den Teufel veranschaulichen, — der Herr spricht nur ein Wort, und in weiter Ferne wird die vom Teufel geplagte Tochter des kananäischen Weibleins gesund; der dritte endlich solle das Verhältniss des Reiches Gottes zu dem des Satans nochmals klar und deutlich darlegen. Am Schlusse des Gottesdienstes an diesem dritten Sonntage habe sofort Angesichts der ganzen Gemeinde der feierliche Akt der Abrenuntiation von Seiten der Katechumenen stattgefunden, wonach dieser Sonntag Oculi selbst auch *dominica abrenuntiationis* oder *dominica exorcismi* geheissen habe. Alt widerlegt sich aber selbst; nach ihm führt der erste und dritte Sonntag in der Fastenzeit eigentlich ein und dasselbe Thema aus: das Verhältniss Christi und seines Reiches zu dem Satan und seinem Reiche. Die Zeit ist aber der Kirche viel zu kostbar und der Umfang dessen, was sie in einem Jahre darzustellen hat, was sie insbesondere in dieser so höchst bedeutsamen Passionszeit der Gemeinde

an's Herz legen muss, ist so gross, dass sie unmöglich an dem Oculisonntage zu dem Standorte des Sonntags *Invocavit* zurückkehren kann. Ein Fortschritt des Gedankengangs muss nachzuweisen sein. Lisco kommt in dasselbe Gedränge, denn der Kampf des Herrn gegen den Fürsten dieser Welt tritt in der Perikope des zweiten und dritten Fastensonntages wieder hervor; die Perikope des dritten Sonntags wäre dann nur eine lehrhafte Auseinandersetzung Jesu über das, was er thatsächlich in der ersten und zweiten Perikope schon vorgestellt hat. Am einfachsten ist wohl dieses: ein sündloser Christus ist die *conditio sine qua non* im ganzen Versöhnungswerke. Ohne Fehl musste schon das Osterlamm des Alten Bundes sein, ohne Fehl muss auch das Osterlamm des Neuen Testamentes sein, wenn es anders im Stande sein soll, die Sünde der Welt zu tragen. Ist Christus nicht sündlos, so ist er auch nur ein Hoherpriester, wie die Hohenpriester des Alten Testamentes; seine Versöhnung ist dann auch nur Schattenwerk, und kein Werk, welches für Zeit und Ewigkeit wahrhaft und vollkommen mit Gott versöhnt. Er bedarf dann für seine eigene Person eines Fürsprechers, Mittlers, Hohenpriesters. Sehr richtig sagt der Hebräerbrief 7, 26: *τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν ἔπρεπεν ἀρχιερεύς, ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν.* Wir singen in dieser Zeit mit Fug und Recht ganz vornehmlich:

O Lamm Gottes unschuldig!

Diesen Gesichtspunkt möchte ich hervorheben. Christus leidet als der Unschuldige, als der Sündlose.

Zu unserer Perikope haben wir eigentlich nur eine Parallele, Luk. 4, 1 ff. Markus 1, 12 f. erwähnt wohl den Aufenthalt des Herrn in der Wüste, seine Versuchung durch den Satan und den Dienst der Engel; er geht aber auf nichts näher ein.

Ehe wir zur Auslegung dieser Perikope übergehen, ist es nothwendig, da dieselbe von der Auffassung der hier erzählten Begebenheit wesentlich abhängig ist, dass wir uns darüber verständigen, ob diese sogenannte Versuchung des Herrn in der Wüste Dichtung oder Wahrheit ist.

Als Dichtung, und zwar als Parabel ist die Versuchung von Schmidt und Berger schon im vergangenen Jahrhundert aufgefasst worden. Schleiermacher hat seinen grossen Namen zu diesen unbedeutenden Namen hinzugefügt und Richter, Usteri (Studien und Kritiken 1829, 439 ff.), Schweizer, Baumgarten-Crusius zu dieser Ansicht verleitet. Nach ihm wollte der Herr durch diese Geschichte seinen Jüngern ein Compendium der messianischen und apostolischen Weisheit geben. Drei Maximen sind es, welche er ihnen an das Herz legt: nämlich 1) Gott unbedingt zu vertrauen, dass er sie auch durchzubringen wisse, sei es auf gewöhnlichem oder ungewöhnlichem Wege, 2) nie mit den ihnen anvertrauten Wundergaben Prunk zu machen, um eitlen Ruhm sich zu erwerben, und 3) niemals nach persönlicher Autorität und einer persönlich geistigen Herrschaft zu trachten. Christus veranschaulichte nun seinen Jüngern diese Amtsinstruktion, indem er sich selbst zur Hauptperson der Parabel machte. Wir haben aber gegen diese Auffassung einzuwenden: 1) dass der Begriff der Parabel auf diese

so verstandene Geschichte keine Anwendung leidet; die Parabel greift ja allemal in ein niederes Gebiet hinein, um aus diesem zur anschaulichen Darstellung einer hoch darüber liegenden Wahrheit ein Bild zu entnehmen. Der Herr wäre aber hier, um seinen Jüngern eine Lehre zu ertheilen, in die höchste Höhe hinaufgestiegen, da er sich ihnen zum Muster vorstellte. 2) Lässt sich mit dieser Ansicht der Bericht des Markus schlechterdings nicht vereinigen; dort ist, wie Schleiermacher sich ausdrückt, der Kern ganz verschwunden und nur die Schale ist übrig geblieben. 3) Aber auch Matthäus und Lukas sperren sich gegen diese parabolische Auffassung, wir müssten denn annehmen, dass sie die Parabel für wirkliche Geschichte genommen, die Parabel also vollständig missverstanden hätten. Jesus hätte dann den Zweck, welchen er bei dieser Parabel im Auge hatte, nicht erreicht.

Andere haben diese Erzählung für eine Mythusdichtung ausgegeben — so vor Strauss schon Schmidt, Thiess, Ziegler, Löffler, Usteri (Stud. und Krit. 1832, 768 ff.), Fritzsche u. A., und nach dem Mythushelden Br. Bauer, Meyer u. A.; der Letztgenannte schliesst seine Besprechung mit diesen Worten ab: „so bleibt nichts übrig, als die bei Mark. 1, 13 noch ihre ersten unentwickelten Anfänge aufweisende (die erste Krystallisation ihres ideellen Gehaltes darstellende) Erzählung, deren Inhalt die Berichterstatter für wirkliche Geschichte hielten und als solche wiedergaben, für eine die geschichtliche Wahrheit in ihrem Gedankeninhalt tragende Sage zu erklären, aus der antidiabolischen Messiasidee, deren Nothwendigkeit und vollendete Wirklichkeit im ganzen Leben und Werke Christi vorlag, unter den Judenchristen entstanden.“ Allein auch die Mythenhypothese hat mit unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Es fehlen ihr nämlich alle und jede Unterlagen aus der damaligen jüdischen Messiasvorstellung, wie aus dem Alten Testamente. Nicht einen längeren Kampf des Messias mit dem Satan erwarteten die Rabbinen; Schöttgen führt aus der Pesikta in seinen *Horae hebr. 2, 538* folgende Stelle an: *ait Satan: domine, permitte, me tentare Messiam et eius generationem. Cui inquit Deus: non haberes ullam adversus eum potestatem. Satan iterum ait: sine me, quia potestatem habeo; respondit Deus: si in hoc diutius perseverabis, Satan, potius te de mundo perdam, quam aliquam animam generationis Messiae perdi permittam.* Kommt es dennoch zu einem persönlichen Zusammenstosse zwischen dem Messias und dem Satan, so ist die Geschichte dieses Kampfes folgende: *Armillum improbum*, so heisst es *Zeror hammaor*, *dum advenerit Messias noster, occidet, sicut dictum est: cum halitu labiorum suorum interficiet improbum.* Das Alte Testament bietet dem Mythus auch keine Anknüpfungspunkte; Strauss will für die erste Versuchung in dem mehrmaligen Hungern Israels in der Wüste ein Vorbild und für die zweite Versuchung in Deuteronom 6, 16 eine Parallele finden, für die dritte Versuchung kann aber sein Scharfsinn durchaus keine Analogie im A. T. aufspüren: was uns nicht Wunder nehmen kann, da schon die ersten beiden Versuche nichts weniger als geglückt sind.

Wenn die Versuchung des Herrn nach diesen kurzen Andeutungen nicht Dichtung, weder Parabel noch Mythus, sein kann, so muss sie Wahrheit sein. Ist sie nun innere oder äussere Geschichte? Geschichte eines inneren Erlebnisses oder Geschichte eines äusseren Vorkommnisses? Ist sie ein Stück innerer Geschichte, so kann sie im bewusstlosen Zustande er-

lebt sein, und dieser Zustand kann in das Nacht- oder in das Tagleben fallen, kann Traum oder Vision sein.

Als Traum fasst Meyer (Studien und Kritiken 1831, 319 ff.) die Versuchung des Erlösers. Hiergegen aber ist zu bemerken, dass, wenn dieser Traum aus den Tiefen des Herzens Jesu aufsteigt, sein Geist im Tagleben sich mit diesen Vorstellungen beschäftigt haben muss, und so würde der innerste Grund seines Herzens nicht mehr jenes Allerheiligste Gottes sein, in welchem keine sündhafte Regung aufkommen kann. Und weiter bemerkt Ullmann, Sündlosigkeit Jesu 7. Aufl. S. 227 sehr wahr: „eine Versuchung im Traum ist eigentlich gar keine; zum wirklichen Geprüft- und Erprobtwerden gehört Bewusstsein und Selbstbeherrschung. Wäre die Versuchung eine geträumte, so wäre auch der Sieg nur ein erträumter und das Ganze verlöre seine Bedeutung."

Eine Vision soll uns in der Versuchungsgeschichte berichtet werden. Theodor von Mopsueste scheint diess schon behauptet zu haben; Origenes *de princ.* 4, 16 wird vielfach so verstanden, es ist aber die Frage, ob mit Recht. Der Verfasser des Tractates *De cardinalibus virtutibus Christi* (Cyprian wird fälschlich für den Autor gehalten) sagt: *quo modo Ezechiel, cum super fluvium Chobar sederet, Hierosolymam raptus in spiritu, civitatem aedificat et metitur et muros et templum instaurat; hoc modo super culmen templi Christus erat in spiritu.* Calvin schloss sich dieser Ansicht an: *quod postea subiicitur, in conspectu posita Christo fuisse omnia regna mundi, item quod scribit Lucas, temporis momento procul fuisse traductum, visioni magis convenit; in re tamen dubia et quam absque periculo nescire licet, malo iudicium suspendere, quam contentiosis praebere litigandi ansam.* Bucer sprach sich ähnlich aus. Diese Ansicht gewann allmählich die Ueberhand. Scultetus gibt auf die Frage: *diabolus an in visione vel in rei veritate Christum tentavit?* folgende Antwort: *utique in visione, neque enim diabolica in Christum potestas fuit, ut illum, quo vellet, raperet; neque omnia totius mundi regna in uno momento Christo a Satana potuerunt monstrari, ut, ne dicam, Christum super pinnas templi corporaliter statui non potuisset, totum enim fastigium templi fuit consitum verubus ferreis.* Becker, Clericus, Wetstein, Farmer, Bolten, Gabler, Bertholdt, Paulus, Jahn, Gratz, Pfleiderer u. A. folgen diesen Vorgängern nach. Allein auch diese Auffassung ist unhaltbar. Eine Vision ist bei dem Herrn undenkbar. Dieselbe vollzieht sich ja in der Ekstase und eine Ekstase hebt den gewöhnlichen Wechselverkehr zwischen Leib und Geist auf. Erkennen wir in Christus aber den Urmenschen, das Ideal der Menschheit, so müssen wir, was selbst Meyer behauptet, auch das normale Verhältniss zwischen Leib und Geist bei ihm allewege voraussetzen. Lässt sich die Versuchung nun etwa als innere, in halbbewusstem Zustande erlebte Geschichte begreifen? Olshausen nimmt diess an, nach ihm ist dieselbe ein inneres Erleiden des Herrn, eine Geisteskryptik. „Am zweckmässigsten", sagt er, „ist daher ohne Zweifel die Begebenheit als eine innerliche in die Welt des Geistes zu verlegen; dann würde eben so sehr alles Wesentliche festgehalten, als von der Begebenheit eine wahre Anschauung gewonnen. Die Versuchung bestand dann darin, dass die ψυχή Jesu den vollen Einwirkungen des Reiches der Finsterniss blossgestellt war." Olshausen nimmt bekanntlich solch eine Kryptik des Geistes wieder bei dem Leiden des Herrn an. Diese Ansicht muss aber entschieden abgewiesen werden; sie hat den klaren Buchstaben der Schrift

gegen sich. Die Evangelisten sagen ausdrücklich, dass der Geist Jesum in die Wüste der Versuchung hineingetrieben habe; sollte man da nicht erwarten, dass der Geist, statt räthselhaft in ihm zu versiegen und ihn sich selbst zu überlassen, in ganz besonderer Potenz in ihm wirksam gewesen sei? Wie seltsam, dass der Geist gerade in den Momenten des Lebens Jesu, wo es das Höchste gilt, die Psyche wie ein treuloser Freund im Stich lässt!

Andere verstehen die Versuchung als eine innere, mit Bewusstsein durchlebte Geschichte, in welcher der Gedankenstreit im Geiste des Herrn uns anschaulich dargestellt wird, mit anderen Worten, die Versuchung ist ihnen ein Akt der Reflexion.

Dieser Auffassung neigt sich die neuere gläubige Theologie mit offenbarer Vorliebe zu; aber dieselbe ist jünger als diese Ansicht von der Sache. Döderlein, Thaddäus a Sankto Adamo (Dereser), Hezel, Cunze, Fr. Ad. Krummacher, Augusti, Bretschneider, Gelbricht, Weisse, Hocheisen, Ammon, Hase (sinnbildliche Darstellung eines inneren Erlebnisses), Kohlschütter, Neander, Krabbe, Hoffmann, Heubner, Pfeiffer, Rink, Laufs, Schenkel, Held, Weiss, gehören hierher. Aus dem Innern des Herrn, aus dem tiefsten Grunde seiner Seele tauchen nach diesen also diese Anschläge auf, welche die heil. Schrift kurzweg als satanische bezeichnet; freilich tauchen sie nicht ohne gegebene Veranlassung auf, diese *occasiones*, wie Döderlein sie nennt, können aber nur als äusserliche Anstösse, als zufällige Gründe und nicht als die eigentlich wirksamen angesehen werden. Ein frommer Mensch steht auf der Zinne des Tempels, aber nie kommt ihm dabei der Gedanke in den Sinn: wie, wenn ich mich hinunterstürzte, welche Bewunderung, welche Ehre würde ich bei den Leuten finden! Bei wem solche Gedanken in solcher Stunde erwachen, der schlage an seine Brust und spreche: Gott, sei mir Sünder gnädig! Wer hier nicht Schiffbruch erleiden will in seinem Glauben an einen sündlosen Christus, der muss sein Schifflein so lenken, dass er's sieht, wie die gräulichen Wasser nicht aus dem Herzen des Herrn hervorquellen, sondern von aussen her an ihn heranstürmen.

Gregor der Gr. sagt: *sciendum est, quia tribus modis tentatio agitur, suggestione, delectatione et consensu. Et nos cum tentamur, plerumque in delectationem aut etiam in consensum labimur, quia, de carnis peccato propagati, in nobis ipsis etiam gerimus, unde certamina toleramus. Deus vero, qui, in utero virginis incarnatus, in mundum sine peccato venerat, nihil contradictionis in semet ipso tolerabat. Tentari ergo per suggestionem potuit; sed eius mentem peccati delectatio non momordit atque ideo omnis diabolica illa tentatio foris, non intus fuit.* Der alte Kirchenvater weist auf den einzigen Weg, auf welchem hier fortzukommen ist. Ullmann hat ihn weiter gebahnt. Derselbe geht von dem Worte der heil. Schrift aus: *οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας*, Hebr. 4, 15. Hiernach muss es eine Versuchung geben, welche ohne Sünde ist. Wann bleibt nun die Versuchung ohne Sünde? Er antwortet S. 102: „Versuchung ist jede Einwirkung auf eine zum sittlichen Handeln bestimmte Persönlichkeit, wodurch dieselbe eine Richtung vom Guten ab auf das Böse erhalten kann. — Das Versuchende kann in der Person selbst liegen, als ungeordnete Lust und Neigung, oder objectiv gegeben sein, als ein von Aussen sich darbietendes Motiv sündlichen Handelns." Versucht werden heisst einen

Eindruck empfangen, wodurch man zum Bösen bestimmt werden kann. Wo das Böse nun aus dem Herzen als versuchende Macht aufsteigt, ist natürlich schon der Herzensgrund verdorben; wo es aber von aussen uns nahe kommt, wo die Aussenwelt es unsern Gedanken, dem Gefühl und der Sinnlichkeit entgegenbringt, da wird die Versuchung uns erst zur Sünde, wenn das herantretende Böse anfängt, einen bestimmenden Eindruck auf das Gemüth zu machen, einen Eindruck, der, dann auf den Willen übergehend, demselben eine der göttlichen Willensordnung widerstrebende Richtung gibt. „Hiermit entzündet sich im Menschen ein Gegensatz, der schon nicht denkbar ist ohne ein Vorhandensein des Bösen, sei es auch nur im geringsten Grade." S. 104. Wohingegen bei dieser Versuchung von aussen, mag sie nun durch Lust oder Schmerz geschehen, das Böse bloss wahrgenommen, gedacht, erkannt wird, und durch die innewohnende Kraft des Geistes zurückgewiesen und durch eine innere sittliche Macht völlig überwunden wird, da ist die Versuchung zum Bösen ohne Sünde, im Gegentheil, ein Triumph der Gerechtigkeit. Ullmann erklärt nach diesen Vorbemerkungen nun die Versuchung für einen inneren Hergang bei klar bewusstem Geiste, und zwar dachte er es sich im Anfang so. (Ich führe, obgleich Ullmann seine Ansicht später etwas modificirt hat, ihn doch noch an, weil er diesen hier zu behandelnden Standpunkt am klarsten dargelegt hat und Viele nicht mit ihm zu einer höheren Stufe weiter geschritten sind.) Die einzelnen Versuchungen sind versuchende Gedanken und als Hauptgesichtspunkt muss festgehalten werden, dass wir hier die Messiasprüfung vor uns haben, dass also die herrschende, aber durchaus falsche Messiasidee Jesu versuchend entgegentrat, über welche dann der reine messianische Geist in ihm vollständig und für immer siegte. Jesus theilte nun wahrscheinlich seinen Jüngern „in der anschaulicheren Form eines äusseren Vorgangs die in seinem Innern vollzogene Verwerfung der falschen Messiasidee mit, zugleich mit Hervorhebung der Motive, die ihn dabei geleitet hatten, theils um ihnen zu sagen, welche höchste Grundsätze er selbst vom Beginn seines Wirkens im Gegensatz gegen den Geist der Welt unverbrüchlich befolgt habe, theils um sie dadurch indirekt zu belehren, dass auch sie dieselben Maximen zu befolgen und dieselben Versuchungen zu bestehen haben würden. Die Apostel fassten vorzugsweise das Thatsächliche der Mittheilung auf, den inneren Triumph Jesu, die Bewährung seiner Siegerkraft in jeder Prüfung, und stellten sie daher ganz angemessen, gleichsam als Portal, an den Anfang des messianischen Wirkens Jesu, um sogleich den Geist seiner gesammten Thätigkeit zu bezeichnen."

Neander hat sich diesen Ausführungen im wesentlichen angeschlossen: „bei der Auffassung der Versuchungsgeschichte," sagt er, „drängt es sich uns einerseits auf, dass die einzelnen Züge sich auf keine Weise buchstäblich festhalten lassen, andrerseits tragen die in den einzelnen Momenten der Versuchung siegreich durchgeführten Grundsätze das unverkennbare Gepräge der Weisheit, die aus dem Leben Christi uns entgegenstrahlt, und die Stellung dieser Geschichte zwischen der Taufe Christi und seinem ersten öffentlichen Auftreten enthält ein unleugbares Merkmal des Geschichtlichen; denn eine solche stille Vorbereitung in der Einsamkeit macht einen durchaus natürlichen Uebergang von der Taufe Jesu zu dem Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit. Beides zusammen genommen veranlasst uns zu dem Schlusse, dass die Versuchungsgeschichte nicht allein eine ideale, son-

dern auch eine historische Wahrheit enthält, aber eine solche, welche in einer symbolischen Form mitgetheilt worden." Hier ist offenbar ein erfreulicher Fortschritt geschehen. Für die Versuchung ist als Geschichte der Punkt in dem Leben des Herrn ermittelt, d. h. die Stellung, welche die Synoptiker ihr anweisen und welche Ullmann anfänglich beanstandet hatte, ist als die ganz richtige anerkannt. Weiter wurde nicht klar bei Ullmanns anfänglicher Ansicht, wie dem Teufel die Suggestion jener versuchlichen Bilder zugeschrieben werden konnte, dieselben lagen ja in dem Messiasideale, wie es in den Köpfen der Juden spukte. Neander sucht den Teufel für diese Versuchung so zu gewinnen; „wenn aber," sagt er, „nach der Lehre Christi, dieser ganzen gegenwärtigen Geschichte des Weltalls, in welcher das Böse einer der mitwirkenden Faktoren und von welcher die Geschichte der Menschheit nur ein Theil ist, der Abfall einer höheren Intelligenz von Gott vorangeht, wenn daher diese, der Satan, als Repräsentant des durch ihn zuerst zur Wirklichkeit gebrachten Bösen betrachtet und ein gewisser, dem Blicke des Menschen verhüllt bleibender Zusammenhang zwischen diesem und allem Bösen gesetzt wird: so erscheint von solchem Gesichtspunkte aus dieser Kampf mit den Richtungen des Weltgeistes (— der sich eben in dem jüdischen Messiasbilde einen Ausdruck gegeben hat —) als ein Kampf mit dem Satan, eine Versuchung von Seiten des Satans."

Man hat gegen diese Auffassung eingewandt, dass diese Vergegenwärtigung sündlicher Gedanken an sich schon Sünde sei: dieser Einwurf ist aber nicht zutreffend. Ein Vorüberführen solcher Gedanken an dem Geiste ist noch kein selbstständiges Produciren derselben und dazu steigen diese Gedanken, nach Ullmann und Neander wenigstens, nicht aus dem Grunde des Herzens Jesu selbst empor. Die falsche versuchende Messiasidee wurde von dem Herrn nicht erst gebildet, sie war ein objectiv Gegebenes und wurde ihm durch den Wechselverkehr nahe gebracht, in dem er nothwendig mit der Welt der Sünder stand. Ja, er musste sich dieses Ideal jetzt vergegenwärtigen, da er im Begriffe stand, sein Messiasamt anzutreten. Die falsche Messiasidee war für den Erlöser eine unumgängliche Thatsache, er musste sich mit ihr aus einander setzen; das Denken aber einer Thatsache kann selbst die Heiligkeit Gottes nicht beflecken. Alles ruht hier darauf, dass man nachweist, der Herr habe nothwendig diese sündliche Gedankenreihe an sich vorübergehen lassen müssen. Ist dieser Nachweis von Ullmann aber geführt worden? Ullmann hat es ebensowenig gethan, als Neander. Nitzsch sagt im System der christlichen Lehre, 5. Aufl. S. 251: „der irdische Messianismus war nicht deshalb in allen, die ihn hegten, ein fleischlicher oder ein weltlicher. Viel weniger als Vorstellung Christi etwas Unwahres und Sündliches. Aber in jedem Moment ihrer Verwirklichung sah er den Weltfürsten mit eintreten, in jedem Moment jenes Verlangens und dieser Scheu sah er, wie Fleisch und Welt und Satan sich einzumischen drohten. Da schloss sich dieses empfindliche Leben zu und gegen das Böse und Aftergöttliche für immer ab." Die Messiasidee, können wir noch weiter schreitend sagen, welche das Judenvolk hegte, war von demselben nicht rein aus der Luft gegriffen worden, sondern zu einem grossen Theile aus der heil. Schrift Alten Bundes abgezogen worden. Da die Propheten nicht scharf zwischen einem ersten und zweiten Advente des Messias zu scheiden verstanden, da sie das Bild seiner Niedrigkeit und das Bild seiner Hoheit

unmittelbar neben einander stellten, so war doch eine verschwommene, Irdisches und Himmlisches in einander mengende Messiasvorstellung eine nothwendige Folge. Der Herr, welcher in der Schrift leibte und lebte und die messianischen Weissagungen erfüllen wollte, musste sich mit dem jüdischen Messiasbilde, der einen Ansicht von der Sache, vollständig aus einander setzen. Es muss zugestanden werden, dass eine Versuchung in der dargestellten Weise die Sündlosigkeit Christi nicht im geringsten beeinträchtigt; die versuchenden Gedanken treten von aussen an ihn heran und prallen wie der Wasserstrahl an dem glatten Felsen ab, ohne den geringsten Einfluss auf sein Handeln, ja ohne die geringste trübende Einwirkung auf sein inneres Leben auszuüben. Aber von dem Allgemeinen nun auf den gegebenen Fall hier überzugehen, so kann gar nicht die Frage sein, dass eine innere Versuchung in der Art, wie die Evangelisten sie beschreiben, die Sündlosigkeit des Herrn auf das stärkste antastet. Der alte Storr, welcher in seinen *Opuscula academica* wiederholt auf die Versuchungsgeschichte zu reden kommt, ruft gar nicht unpassend aus: *Jesusne ambitiosa cupiditate Hierosolyma et in montem deductus fuerit? Hiccine ergo cogitationem illico improbandam coërcuerit, ut eius certe gratia itineri se committeret et propositum vitiosum, quale in utraque profectione e solitudine in urbem et ex urbe in solitudinem tenuisset, hactenus certe perageret, ut locum editum, ubi tandem se revocaturus esset, conscenderet tamen; hoccine dignum fuerit sanctissimo Jesu?* Hat der Herr 40 Tage gebraucht, um das falsche Messiasbild zu erkennen und abzustossen, dann bleibt nur zwischen zwei Uebeln die Wahl, entweder haftete dann doch das falsche Bild sehr fest in seiner Seele, oder sein Verstand war schadhaft geworden, seine Urtheilskraft hatte an Schärfe verloren. Dann muss man, wozu Ullmann im Anfange geneigt war, die 40 Tage streichen: allein darf man dem Texte aller drei Synoptiker solche Gewalt anthun?

Ullmann, Neander, Hase, Hocheisen gestehen ein, dass diese ihre Ansicht dem Texte nicht ganz gerecht werde. „Solche Objectivirung einer inneren Thatsache in der anschaulichen Form eines äusseren Vorgangs," sagt Ullmann noch in der zweiten Auflage der Sündlosigkeit S. 85, „ist der orientalischen, namentlich der hebräischen Darstellungsart nicht fremd." Wir wünschen diesen Satz belegt; Ullmann beruft sich aber allein auf Luk. 10, 18, wo bekanntlich heute noch die Ausleger über den Sinn der Worte hart mit einander streiten. Eine bestrittene Stelle wird aber nun und nimmermehr einer allgemeinen Behauptung als sichere Basis dienen dürfen. Ullmann hat das Mangelhafte seiner Beweisführung selbst gefühlt und sucht das Fehlende nun durch die Behauptung zu ergänzen, dass die Apostel diesen idealen Vorgang in strengstem Realismus für äussere Thatsache genommen und gegeben hätten. Wo findet sich aber eine ähnliche Uebertragung? Wo verlegen die Apostel sonst Ereignisse aus der unsichtbaren Geistessphäre in diese Welt von Fleisch und Blut? Hier fehlt jede Analogie und einzig in seiner Art wäre dieses Missverständniss. Eine Vergegenwärtigung jenes jüdischen Messiasideales lässt sich zudem auch nicht als eine Eingebung des Satans auffassen; die Evangelisten sagen aber sehr bestimmt aus, dass eine von aussen einwirkende Macht den Herrn in diese Versuchung geführt habe. „So wenigstens," sagt Ullmann sehr richtig 7. Aufl. S. 228, „kann allein der Sinn der evangelischen Darstellung aufgefasst werden; denn diese würde das, was aus der Seele selbst ge-

kommen wäre, nimmermehr als Satan symbolisirt haben; und diesem Sinne der Evangelisten müssen wir auch in der Erklärung des Ganzen gerecht werden."

Krabbe schafft dieses letzte Hinderniss aus dem Wege; er lässt den Teufel nicht mittelbar bei der Versuchung des Herrn insofern betheiligt sein, als das jüdische Messiasbild mit unter Satans Mitwirkung zu Stande gekommen ist, er lässt, wie sich ähnlich Zöllich (Heydenreich's Quartalschrift 1, 2, 1 ff.) schon hatte hören lassen, den Satan unmittelbar dieses Bild an den Herrn heranbringen; nicht leiblich hat Jesus auf der Zinne des Tempels, oder auf dem Gipfel des Berges gestanden, im Geiste allein wurde er vom Satan dahin entrückt. Diese Auffassung wird von Hoffmann und Heubner dankbar angenommen; letzterer sagt: „einer äusserlichen Erscheinung des Teufels bedurfte es nicht (wie denn sein Kommen überhaupt nicht sichtbar geschieht, Joh. 14, 30, auch das N. T. von einem solchen nichts weiss), sondern es war eine rein geistige Einwirkung, indem der Satan die Vorstellungen und Phantasiebilder der Seele Jesu vorhielt. V. 8 ist ja etwas, was nur in der Phantasie geschehen konnte. Theodorus Mopsuestenus in Münter's *Fragmenta patr. graec.* 1, 107: *τί θαυμάζεις, ὅτι μὴ ὄντος ὄρους ὑψηλοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ, λέγεται ὁ διάβολος ἀναγαγεῖν αὐτὸν εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν. ἐν στιγμῇ γὰρ χρόνου λέγει πεποιηκέναι, σαφῶς δεικνύς, φαντασίαν ὄρους τὸν διάβολον πεποιηκέναι καὶ οἰκουμένην βασιλευομένην πρὸς ἄνθρωπον ὁρᾶν οὕτω δυνάμενον.*"

Meiner Ansicht nach lässt sich der Satan nicht als reiner Geist fassen, er ist eine Creatur und hat wie alles Creatürliche damit auch seine Leiblichkeit; doch ich will diese Instanz nicht weiter betonen. Ich frage lieber, ist ein solches inneres, geistiges Einwirken des Satans auf den Geist des Herrn denkbar? Thomas von Aquino sagt ein Mal: *dicendum, quod diabolus in statu innocentiae nullam potestatem habebat in homine, unde non poterat eius imaginationem commovere, per quem modum invisibiliter tentat, et sic habet necesse visibiliter tentare.* Eine sehr wahre Bemerkung! Gott kann auf innerliche, rein geistige Weise auf den Menschen einwirken, denn der Mensch ist Gottes Geschöpf und Ebenbild. Auch ein guter Engel wird in dieser Weise auf den Menschen influiren können, denn der Fromme und der gute Engel sind alle desselben guten Geistes Gottes theilhaftig. Allein da Satanas aus dem Kreise, der um den lebendigen Gott sich lagert, ausgewiesen ist, so steht er mit dem unschuldigen Gerechten in keinem solchen organischen, solidarischen Verhältnisse, dass er sich ihm innerlich nahen könnte. Nur eine äussere Berührung kann zwischen dem Herrn und dem Satan stattfinden. Einem Judas kann der Böse etwas eingeben, aber nicht dem Herrn. Die Reinheit seines Geistes bleibt nur gewahrt, wenn das Satanische ihm in jeder Beziehung äusserlich bleibt; es kommt der Fürst dieser Welt und hat nichts an mir, sagt Christus Joh. 14, 30.

Wenn es somit schwer fällt, die Versuchung des Herrn als einen inneren Vorgang zu fassen, so wird nichts Anderes übrig bleiben, als sie für einen äusseren, geschichtlichen Vorgang zu erklären. Dass die Evangelisten diese Auffassung am nächsten legen, wird von allen neueren Auslegern einstimmig anerkannt; Schleiermacher, Strauss, Paulus, Olshausen, Ullmann, Neander, Meyer, Bleek (letzterer wagt gar nicht, für die eine oder die andere Auffassung sich zu entscheiden), Weiss bekennen diess offen

und ehrlich. Ist die Versuchung des Herrn wirklich eine äussere Geschichte, so kann sie zwiefach gefasst werden: entweder als ein natürlicher Vorfall, oder als ein übernatürliches Ereigniss.

Als eine äusserliche, natürliche Geschichte ist dieser Abschnitt verstanden worden von Hermann von der Hardt, Basedow, Rosenmüller, Schütze, Schuster, Möller, Venturini, Kühnöl, Feilmoser. Nach diesen war der Satan entweder ein Jude oder ein Heide. Paulus hat diese Ansicht aber schon blossgestellt durch die eine Frage: welcher Mensch hätte hoffen dürfen, Jesus sei so unwissend, dass ein Fussfall vor ihm, dem Versucher, ihm die Herrschaft über Palästina verschaffen könne. Venturini liess einen verschlagenen Pharisäer zu dem Herrn kommen; dieser sollte im Auftrage der herrschenden Priesterpartei untersuchen, ob er in der That auch Wunderkraft besitze, ob er sich nicht in das Interesse der Priesterpartei ziehen und gegen die Römer zu einer Demonstration oder gar zu einer Waffenerhebung gebrauchen lasse. Der verschmitzte Mann spielte seine Rolle so meisterlich, dass Jesus ihn am Ende für keinen Menschen, sondern für den leibhaftigen Teufel hielt. Feilmoser trägt Bedenken, so weit zu gehen, der Herr hat nach ihm den bösen Menschen gleich durchschaut.

Diese Auffassung wäre nicht erwähnenswerth, wenn nicht in neuerer Zeit J. P. Lange wieder diesen Weg eingeschlagen hätte. Er denkt sich den Vorgang so. Nach der Taufe im Jordan musste Jesus eine Zeit lang für sich allein bleiben, um die grosse Offenbarung vor seinem Gott und Vater auszubreiten, zu durchdenken und in der stillen Weihung seines Lebens zu versiegeln. Diese Feier war jedenfalls der Beginn, der Grundton und das Ziel seines Aufenthaltes in der Wüste. Aber der Herr konnte bei dieser Geistesfeier nicht absehen von der Menschheit. Es lag in der Natur seiner inneren Herrlichkeit, dass er sie als Gottessendung an die Welt, als Gottes Segen für die Welt betrachtet; so lag in seines Herzens Tiefen ein unwiderstehlicher Drang, mitten hineinzutreten in die Gemeinde seines Volkes, die ihn rief mit aller Erwartung, mit allen glänzenden Bildern und Idealen ihres Messias. Aber dieses Weltideal entsprach nicht der Idee des Herrn, es war eine Carikatur des Heiligen. So empfand Christus einen Zug der Liebe zu seinem Volke und erfuhr zugleich einen Abstoss; so oft sein Herz dem Volke sich zuwandte, trat seinem liebenden Herzen die Versuchung in der lockenden Sympathie der Welt entgegen. In diesem Hangen und Bangen bleibt er 40 Tage, da hungerte er nicht sowohl nach Brot als nach Menschen, nach lebendigem Verkehr mit der Welt. In diesem Moment naht sich nun der Versucher. Nicht mit Gaukelspielen naht er sich, sondern mit der gefährlichen Macht historischer Verhältnisse. Das Reich des Satans war repräsentirt durch die falsche Richtung des Reiches dieser Welt, dieses durch die verkehrte Tendenz der jüdischen Hierarchie. Diese nun hatte eine feierliche Deputation zu dem taufenden Johannes geschickt, um ihn zu einer runden Erklärung zu bewegen. Nach der Taufe Jesu kam diese Gesandtschaft zu Johannes, denn dieser hätte nicht so bestimmt geredet, wenn er nicht durch die Offenbarung Gottes bei der Taufe gewiss geworden wäre. Der Herr kommt einen Tag nach dem Weggange dieser Deputation aus der Wüste wieder zu Johannes; er war also jetzt schon in der nächsten Nähe. Zeigte nun aber Johannes seinen Jüngern Jesum, warum sollte er der Gesandtschaft nicht sagen: dort in der Wüste ist er! So kam diese Deputation zu Jesus in die Wüste, durch

welche sie ohnehin ihr Weg führte; sie trat ihm mit dem ganzen Prunk und Ungestüm ihrer messianischen Erwartung entgegen und eröffnete ihm ein messianisches Programm, welches demjenigen, über welches er jetzt schon in's Reine gekommen war, in allen wesentlichen Punkten widersprach. Ihr messianisches Programm besteht aus drei Artikeln. Sie forderten von dem Messias, dass er sofort zur Befriedigung seines Hungers und zur Feier der beginnenden Weltlust mit der Verwandlung der Wüste in einen Garten Gottes den Anfang der Weltverklärung mache. Dann führten sie ihn durch deklamatorische Anerbietungen im bildlichen Sinne auf die Höhe der Tempelzinne, welches in Prosa übersetzt heisst: sie versprachen Anerkennung Seitens des Synedriums, wenn er zu dem zweiten Artikel sich herbeilasse, nämlich eine Puppe, ein willenloses Werkzeug in der Hand der Hierarchie zu sein. Im peripatetischen Gespräche haben sie einen kleinen Berg in der Wüste erstiegen, da machen sie den letzten Versuch. Sie eröffnen ihm die Aussicht auf die theokratische Weltherrschaft, wahrscheinlich waren dabei Anschläge wider die Römerherrschaft. Der Herr verwirft auch den dritten Artikel, der schlechte Mittel zum Behufe der Weltüberwindung heiligen sollte, und der lang verhaltene Zorn macht sich jetzt endlich in dem Worte Luft: hebe dich weg, Satan!

Lange hat mit dieser eigenthümlichen Ansicht kein Glück gehabt; bis jetzt ist ihm noch niemand nachgefolgt. Diese Auskunft verbietet sich auch bei näherer Betrachtung. Wenn eine Gesandtschaft des Hohenrathes mit Christus in der Wüste anband und er dieselbe so energisch abwies, so müsste man von Anfang an den schärfsten Gegensatz zwischen dem Herrn und der Hierarchie erwarten; dieser Gegensatz kommt aber erst allmählich zur Reife. Johannes soll die Gesandtschaft zu Jesus in die Wüste gewiesen haben? Wir haben bei der Besprechung der Perikope vom vierten Advent gefunden, dass diese Gesandtschaft gar nicht in freundlicher Absicht zu dem Täufer kommt, dass sie ihm vielmehr den Todesstoss in den Augen des Volkes geben will, dass dieselbe auch von dem Wüstensohne in sehr kraftvoller Weise abgewiesen wird: und diesem Allem zu Trotz sollte Johannes diese Männer, welche um den Trost Israels sich nicht kümmerten, zu dem Herrn in die Wüste gewiesen, ja sie unterrichtet haben von den grossen Erwartungen, welche er von ihm hegte? Diese Gesandtschaft sollte den Herrn, welcher noch nichts gethan und geredet hatte, das von irgend welcher Bedeutung war, welcher völlig ein *homo novus* war, für so grosser Dinge fähig gehalten haben? Und er selbst sollte seinen Jüngern dieses seltsame Begegnen in der Wüste in dieser verblümten Weise erzählt haben? Warf diese erste Begegnung nicht ein Schlaglicht auf die Stellung, welche Christus und die Hierarchie zu einander einnahmen? Musste eine wahrheitsgetreue Erzählung den Aposteln nicht von der höchsten Bedeutung sein, welche gar bald mit diesen im Finstern schleichenden Mächtigen hart zu kämpfen hatten? Hier war, wenn die Jünger von ihrem Meister zu ihrem Amte ausgerüstet werden sollten, die grösste Offenherzigkeit geboten.

Alle und jede natürliche Erklärung der Versuchungsgeschichte verwerfen wir, wir halten die Versuchung für äussere Geschichte übernatürlicher Art. So ist die Versuchung von den namhaftesten Theologen alter und neuer Zeit angesehen worden. Justinus *(dialog. cum Tryph. Jud. c. 103)*, Athanasius *(contra Arian. orat. prima)*, Chrysostomus, Eusebius (*demonst. ev.)*, Theophylaktus — *αἰσθητῶς ἐφάνη αὐτῷ ὁ διάβολος, λογισμοὺς γὰρ*

ὁ κύριος οὐκ ἐδέξατο, μὴ γένοιτο, — Ambrosius — *Christus quasi fortior facie ad faciem tentatur, tu per hominem*, Augustinus, Hieronymus, Peter der Lombarde, Thomas von Aquino, Luther, Melanthon, Chemnitius, Piscator, Hottinger, Bengel, Storr, Menken, Stier, Ebrard, Könemann, Engelhardt, Beck, v. Hofmann, Delitzsch, Thomasius, Riggenbach, Baumgarten, Keil, Hölemann u. A.

Man hat gegen diese buchstäbliche Auffassung vor allen Dingen eingewandt, dass sie sich nicht mit dem Wesen des Satans, auch nicht mit der Person des Herrn vertrage. Strauss bekennt sehr offenherzig: „der persönlich erscheinende Teufel ist der eigentliche Stein des Anstosses in der vorliegenden Erzählung." Wenn es auch einen persönlichen Teufel geben sollte, sagt man, so kann er doch nicht sichtbar erscheinen; und wenn auch das, so wird er sich schwerlich so benehmen, wie er sich nach unsrer Erzählung benommen hat. Die Existenz eines Teufels setze ich voraus und verweise auf meine Bemerkungen zu der Perikope vom fünften Epiphaniensonntage; hier kann ich nur die Frage berühren, ob der wirklich als Person existirende Teufel auch erscheinen kann. Der Teufel ist ein gefallener Engel, die Engel haben, wie mir wie auch Kahnis aus Matth. 22, 23 ff. und aus 1 Kor. 15, 40 ff. evident hervorzugehen scheint, himmlische Lichtleiber: also ist der Teufel — denn der Fall hat die Substanz seines Wesens ebensowenig verändert, als der Fall Adams die substantielle Beschaffenheit des Protoplasten — auch mit einer Leiblichkeit ausgestattet, und selbst wenn diese Behauptung irrig wäre, so wüsste ich doch nichts, was einer sichtbaren Erscheinung des Satanas im Wege stehen sollte. Existirt ein Teufel, so werden wir auch nicht umhin können, ihm eine höhere Macht zuzuschreiben, als wir schwache Menschen besitzen. Die Schrift thut das; wenn sie ihm auch die Allmacht Gottes nicht beilegt, so lehrt sie doch sehr nachdrücklich, dass seine Macht eine nicht geringe ist. Bezeichnet sie ihn nicht als den Fürsten dieser Welt? Als einen Starkgewappneten? Verfallen wir hiermit in einen Dualismus, wie so oft von gegnerischer Seite behauptet wird? Nicht im geringsten! Satans Macht steht unter dem Scepter der göttlichen Zulassung und die mannichfaltige Weisheit Gottes feiert ihre erhabensten Triumphe, indem sie das, was Satan böse gemacht hat, wieder zum Guten kehrt. Ihm bleibt seine persönliche Freiheit und damit auch der Besitz seiner höheren Kräfte (Kol. 1, 13. Eph. 2, 2) und so wird es ihm auch nie an einem Mittel fehlen können, sich zu versichtbaren, sich in einen Leib zu hüllen, wenn er erscheinen will. Die Schrift scheint ausdrücklich diese Macht der Metamorphosirung ihm zuzusprechen, denn 2 Kor. 11, 14 sagt der Apostel: αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός, und es scheint mir aus dem Ganzen der eschatologischen Lehre hervorzugehen, dass, wie in der Zeit schon ein Mal hier an dem Wendepunkte ein persönliches Zusammentreffen zwischen dem Menschenmörder von Anfang und dem Heiland aller Menschen stattfand, so auch am Ende des Menschen Sohn in grosser Kraft und Herrlichkeit dem gefallenen Engelfürsten begegnet in der Gestalt des ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας. Der Teufel versucht persönlich den Gottes- und des Menschen Sohn. Ein Faktum einzig in seiner Art steht hier als eine heilige Hieroglyphe vor uns. „Ihm zuerst," sagt v. Hofmann im Schriftbeweise 1, 441, „und keinem weiter ist der wider Gott streitende Geist als Erscheinung entgegengetreten. Als der Mensch vorhanden war und seine Selbstbezeugung

anheben sollte, welcher als der Sündlose und Heilige den Heilsrathschluss Gottes wesentlich vollbringen konnte, da war für den Widersacher Gottes der Augenblick der Entscheidung gekommen, ob es Gott gelingen sollte, oder ihm. Er konnte nicht meinen, den Heiligen durch sündige Menschen zu einem wider seinen Beruf streitenden Verhalten bestimmen zu können, und für eine innerliche Wirkung auf ihn gab es in dem Sündlosen keine Möglichkeit. Person gegen Person musste er es hier versuchen, erscheinen musste er ihm, da eine Täuschung der Art, wie sie bei dem erstgeschaffenen Weibe möglich war, bei dem in Völligkeit der Erkenntniss stehenden Jesus nicht statthaben konnte. Daher traten hier Versucher und Versuchung unverhüllt und offen auf, wie nie zuvor und niemals wieder." Gewiss, der treffliche Schriftforscher hat hier die Versuchung hinsichtlich des Satans recht in's Licht gestellt. Es ist eine total verkehrte Anschauung, die dem Satan keine Geschichte gönnen mag; so gewiss als die Welt ihre Geschichte und jedes Geschöpf seine eigene Geschichte hat, so hat auch Satanas eine Geschichte. Die Versuchung Christi ist ein Epoche machendes Ereigniss in der satanischen Geschichte. Der Herr tritt jetzt auf, um in den Palast des Starkgewappneten einzubrechen, seinen Harnisch ihm zu entreissen und seine Gefangenen zu erledigen. Weil Satan Satan ist, der Fürst dieser Welt und das böse Prinzip, so muss er, um sein Reich zu schützen und den Gipfel der Bosheit zu erklimmen, den sündlosen Gottessohn zu fällen suchen. Satan hat mit dem Herrn um die Reiche der Welt und die Seelen der Menschen gerungen, beide Male stand der Herr allein auf dem Plan. Hier in der Wüste und dort im Garten Gethsemane. Dort dringt der Satan auf ihn ein als der König der Schrecken, den bitteren Leidenskelch in seiner Hand, Tod und Verderben schnaubend; hier naht er sich ihm als der Fürst der Welt, den schäumenden Becher der Weltlust in seiner Hand, und süsse Worte träufeln wie Honig aus seinem falschen Munde. Auf beiden Flanken wird der Herr von dem Feinde angegriffen, aber er lässt sich weder auf der rechten noch auf der linken schlagen. Satan ist nun gerichtet, er hat die Mittagshöhe seiner Herrlichkeit überschritten, sein Stern neigt sich jetzt unaufhaltsam zum Niedergange.

Wie Satan nicht umhin kann, Jesum zu versuchen, so kann dem Herrn auch die Versuchung nicht erlassen werden. Gilt von dem Christen das Wort des Apostels Jakobus 1, 12: *μακάριος ἀνήρ, ὅς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο ὁ κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*: so hat dieses Wort *mutatis mutandis* auch auf den Herrn seine Anwendbarkeit. Christus kann die Krone nicht erlangen, ohne dass er versucht wird. Der Herr ist wahrhaftig Mensch geworden. „Das Geschöpf," sagt aber Beck, Lehrwissenschaft 1, 244 sehr treffend, „hat seine Proben der Treue und Würdigkeit abzulegen, ist auf die Spitze der Versuchung gestellt aus Naturnothwendigkeit, und da diese göttlich geordnet ist, von Gott selbst versucht, nicht dass es zum Bösen, zur selbstischen Abkehr von Gott mit ihm komme, sondern zur Tugend, zur selbstbestimmten Festigung, Erstarkung und zu der davon abhängigen höheren Beseligung in Gott." Christus muss auf dieselbe Spitze gestellt werden, denn auch er, als der Menschgewordene, als der, welcher in eine wahre menschliche Entwicklung eingetreten ist, hat sich sittlich zu entscheiden. Aus dem Zustande des Gutgesetztseins muss er sich selbst in einen guten Zustand setzen, er muss das, was er von Haus ist, in der

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Zeit durch die Entscheidung seines Willens bejahen. Der Herr ist nicht bloss der Versuchung nothwendig unterworfen, er ist der Versuchung selbst zugänglich.

Wir wissen wohl, dass Julianus in seiner Thorheit über den Seelenkampf Jesu spottete und ihm gegenüber den Stoiker Cato pries; doch wir halten diess nicht für die Höhe sittlicher Vollkommenheit, zu welcher der Mensch sich aufschwingen soll, dass er kalt gegen die Freude und stumpf gegen den Schmerz wie eine lebendige Leiche durch dieses Leben wandelt; nicht Vernichtung jeglichen Gefühles und Triebes, sondern Heiligung derselben ist das zu erstrebende Ziel. Somit gehört die Empfänglichkeit für den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen zur Wahrheit der Menschennatur. Der Herr ist ein ganzer Mensch und als solcher dem Wechsel des Wohlgefallens und Missfallens, der Freude und des Leides auch unterworfen. Dieses Unterworfensein ermöglichte die Versuchung. Denn da seine Natur weder unempfindlich, noch unempfänglich, sondern für solcherlei Eindrücke zugänglich und reizbar ist; so liegt die abstrakte Möglichkeit vor, dass er dem Reize Folge leistet, und jedenfalls auch die Nothwendigkeit, so er anders er selbst bleiben will, durch die Kraft des Gottesgehorsams die sinnliche Reizung, die von aussen her an ihn herankam, in den Sieg seines Wesens zu verschlingen. — Diess möge genügen, um die Auffassung, welche wir schon 1857 in einem besonderen Programm (Die Versuchung des Herrn, eine äussere Thatsache) vertreten haben, in ihrer Berechtigung darzulegen. Auf Weiteres wird uns die Auslegung der Perikope noch führen.

V. 1. Da ward Jesus von dem Geiste in die Wüste geführt, auf dass er von dem Teufel versucht würde.

Der Evangelist knüpft mit dem *τότε* eng an das Vorhergehende, an die Taufe Christi im Jordan, was er jetzt erzählt. Er hat offenbar einen inneren Zusammenhang zwischen beiden Begebenheiten geahnt, auf jene Taufe muss die Versuchung folgen, wenn Jesus überhaupt versucht werden sollte. Den Teufel musste die Taufe des Herrn reizen zur Versuchung und der Herr musste nach der Taufe sich der Versuchung auch willig darbieten. Neander und Meyer scheinen mir nicht das Richtige getroffen zu haben, wenn sie bei der Taufe den Geist nicht über Christus kommen, sondern nur dem Täufer eine Offenbarung des göttlichen Geistes zukommen lassen, welche ihn über die Messianität Jesu in's Klare setzte; auch Lange wird den evangelischen Berichten nicht gerecht, wenn er ein Ausströmen des Geistes aus Jesus, das Hervorbrechen seiner göttlichen Lichtnatur in diesem Wunder bei der Taufe schaut. Auf den Herrn ist der Geist nicht bloss in einem äussern Zeichen, in einem Symbole herabgekommen, sondern eine reale Geistesmittheilung von oben her hat stattgefunden. Christus hat bei der Taufe durch Johannes den heil. Geist als den Geist der Kraft empfangen, durch welchen er in Stand gesetzt wurde, sein messianisches Amt gross in Wundern und Zeichen zu verrichten (vgl. meine Bemerkungen zu der zweiten Osterepistel, Act. 10, 38). Ist diess der Fall, so muss Satan diesen Zeitpunkt für den zur Versuchung geeignetsten erkennen. Nie ist ein sterblicher Mensch hinfälliger und zum Uebermuthe geneigter, als wenn Gottes Gnade ihm überschwänglich zu Theil geworden ist. Hierauf weisen die älteren Homileten alle hin. Die abstrakte Möglichkeit zu einer Schwel-

lung des Selbstgefühls, zur Selbstüberhebung lag bei Jesus vor: Satan richtet auf diesen Punkt seine feurigen Pfeile. Zu diesem den Versucher reizenden Umstand kommt noch ein anderes Moment. Die Taufe ist für den Herrn der Akt seiner Initiation, die feierliche Gottesweihe zu seinem messianischen Amte. Für diesen seinen Beruf schlägt sein Herz hoch, mit der ganzen Fülle seiner erbarmenden Liebe wendet er sich seinem Volke zu. Welch ein scharfes Schwert drang da durch seine Seele! Bei Erwägung seiner Aufgabe, bei Feststellung seines Planes bleibt es ihm nicht verborgen, dass die Gedanken Gottes nicht die Gedanken des Volkes sind, dass dieser sein Weg nicht der Weg ist, auf welchem das Volk die Herbeikunft des Messias erwartete. Der sinnende Heiland sieht, dass der Eckstein den Bauleuten nicht gefällt, dass er von ihnen verworfen werden wird. Je stärker die Liebe des Menschensohnes zu den Verlorenen ist, desto tiefer muss seine Wehmuth, desto gedrückter seine Stimmung sein. Satan denkt, Jesus könne in dieser Stunde schwach werden.

Und der Herr kann sich der Versuchung nicht entziehen; er ist nicht, wie Godet erklärt, für den Augenblick nach Seele und Leib der Macht des Versuchers hingegeben, sondern er gibt sich selbst dem Satan zu Willen. Er muss dem Willen des Teufels, der ihn versuchen will, sich jetzt preisgeben, denn sein eigener Wille begehrt jetzt selbst die Versuchung, natürlich nur zu seiner eigenen Bewährung. Jener Christus mitgetheilte Geist war nicht aus den Tiefen des eigenen Geisteslebens Jesu hervorgegangen, sondern ein ihm gegebener, ein ihm äusserlich fremd gegenüberstehender. Es ist darum sein Verhältniss zu diesem Geiste noch kein innerliches, ethisches; der empfangene Geist musste von ihm angeeignet, verinnerlicht, zu seinem individuellen, persönlichen Geiste umgesetzt werden. Diesen Kraftgeist muss er in sein Leben aufnehmen, unter die Idee seines persönlichen Lebens bringen; denn nicht als ein Kraftgeist, als ein Kraftgenie sollte und wollte er auftreten, sondern seine Wunderkräfte sollen seinem Erlösungswerke dienen. Hier in der Wüste müssen diese beiden Geister sich mit einander aus einander setzen und in einander finden, hier müssen sie sich durchdringen und verschmelzen. Die Geistesmittheilung war die schliessliche Ausstattung Christi zu seinem messianischen Amte, er soll es nun antreten. Der Antritt desselben aber fordert die Prüfung seines messianischen Bewusstseins wie seiner messianischen Thatkraft, mit einem Worte, seine messianische Bewährung, wie Calvin sich ausdrückt: *ut nonnisi tentationibus probatus, quasi posito tyrocinio, ad tam arduum munus et praeclarum se accingeret.* Er muss, wie Schmid in seiner Theologie des N. T. 4. Aufl. S. 53 sagt, ehe er nach aussen auftrittt, „sich nun zuerst innerlich als aktiver Messias bewähren.“ Denn wie kann er öffentlich auftreten, wenn er sich noch nicht entschieden hat, in welcher Art er sein Werk treiben will? Es liegt ja nicht bloss ein Weg vor ihm. Zwei Wege stehen offen; hier winkt das Ideal eines Messias, wie es die Welt in fleischlichen Farben gemalt hat; dort das himmlische Bild, wie es aus dem Reiche des Lichtes stammt. Ehe der Herr hinaustritt, muss er sich, mit Nitzsch S. 251 zu reden, „in Bezug auf die Art und Weise des messianischen Thuns und Leidens weiter und vollends bestimmen. Das Verlangen nach der Herrlichkeit, nach dem hinderungslosen Befreien und Beglücken, nach dem Offenbarsein für alles Volk, nach dem ärgernissfreien Erkanntwerden ist eben so möglich und wirklich in ihm, als die Scheu vor dem Entgegengesetzten.“ Aber das reicht noch

nicht ganz aus. Eine Versuchung ist hiermit als nothwendig gesetzt; konnte aber der Herr nicht wie Herkules am Scheidewege sich befinden? Wir sagen daher noch weiter: ehe er nach aussen auftritt, muss er sich nicht bloss innerlich, sondern bevorab äusserlich, thatsächlich als aktiver Messias bewähren. Ist der Sohn Gottes dazu gekommen, dass er die Werke des Teufels zerstöre (1. Joh. 3, 8), so hätte man die Worte des alten Eusebius *(demonstr. ev., lib. 9, p. 437 ed. Colon.)* beherzigen sollen: *τὸ δὲ αἴτιον τοῦ πειράζεσθαι τὸν τηλικοῦτον σωτῆρα ἡμῶν, σκοπῆσαι ἄξιον. μέλλων γὰρ ἐξ ἀνθρώπων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν, τάτε ἐνοχλοῦντα πνεύματα καὶ τοὺς ἀκαθάρτους δαίμονας ἐξ αἰῶνος μακροῦ τοὺς ἐπὶ γῆς πάντων διὰ τῆς πολυθέου δεισιδαιμονίας κεκρατηκότας ἐλαύνειν, οὐκ ἐκ τοῦ ἀφανοῦς ὥςπερ ἐπικρυπτόμενος ἐπὶ τὰ εἰρημένα παρήει. τοῖς παρενοχλοῦσι δὲ πρότερον ἀοράτοις ἄρχουσι, δι᾽ οὗ ἀνείληφεν ἀνθρώπου, ἐπιστρατεύσας καὶ εἰς μέσον αὐτοῦ τοῦ διαβόλου καὶ παντὸς τοῦ δαιμονικοῦ στίφους παρελθὼν κτλ.* Aehnlich sagt der alte Chemnitius in der *harmonia: cum illo enim forti armato post inaugurationem omnium primo congreditur, cui ligato et vincto arma et spolia ablaturus et caput contriturus venerat, ut ita opera eius dissolveret.* Der Herr, welcher jetzt sein Werk beginnt, kann nicht damit anfangen, dass er diesem und jenem Bösen sich entgegensetzt, mit dieser und jener Erscheinungsform des Bösen sich zerarbeitet; treibt er ja sein Werk bei uns auch nicht also, dass er diese und jene Untugend uns abgewöhnt, sondern so, dass er vielmehr das Böse an der Herzwurzel bei uns angreift. Er kommt, wie der Täufer ihn gesehen hat, und legt die Axt dem Baume an die Wurzel, denn nur durch Ueberwindung des Prinzips aller Sünde im Himmel und auf Erden oder, um richtiger zu reden, nur durch Ueberwindung dieses persönlichen Prinzipes, des Teufels, kann er mit gesegnetem Erfolge sein Erlösungswerk an der Menschheit anfangen, fortsetzen und vollenden. So erhält die Versuchung Christi eine weltgeschichtliche, eine universelle Bedeutung und nimmt in den Propyläen der evangelischen Geschichte eine durchaus nothwendige Stellung ein.

Der Geist, welcher nach dem Evangelisten Jesum in die Wüste trieb, kann nach diesen Auseinandersetzungen unmöglich, wie ältere Ausleger annehmen, ein böser Geist, noch, wie Neuere, Bertholdt, Paulus, Glöckler u. A. angaben, Jesu eigner Geist gewesen sein: von dem heiligen Geist, welchen der Herr soeben in der Taufe empfangen hatte, ward er getrieben, so schon Augustinus, Gregorius und die meisten Kirchenväter, die Reformatoren, Bengel, Fritzsche, Meyer, Bleek u. A. Gut sagt Gregor: *sed vere et absque ulla quaestione convenienter accipitur, ut a sancto spiritu in desertum ductus credatur, ut illuc eum suus spiritus duceret, ubi hunc ad tentandum malignus spiritus inveniret;* Ambrosius legt trefflich aus: *agebatur plenus igitur spiritu sancto in desertum consilio, ut diabolum provocaret; nam nisi ille certasset, non mihi iste vicisset; mysterio, ut Adam illum de exilio liberaret, qui de paradiso in desertum eiectus est; exemplo, ut ostenderet, nobis diabolum ad meliora tendentibus invidere et tunc magis esse cavendum, ne mysterii gratiam deserat mentis infirmitas.*

Der heilige Geist führte den Herrn *εἰς τὴν ἔρημον.* Strauss will aus dieser Ortsangabe beweisen, dass die Versuchung keine Geschichte sei; der Herr habe sich ja schon in der Wüste bei Johannes befunden; aus der Wüste könne man sich doch nicht in die Wüste begeben. Dem Kritiker könnte aber aus unserem Texte heimgeleuchtet werden, der Evangelist

sagt nämlich ἀνήχθη. Nach Bleek könnte dieses Compositum gewählt sein, weil die Wüste, in welche Jesus geführt wurde, höher lag als die Niederung des Jordans. Glöckler, Fritzsche, Meyer, Keil u. A. fassen es wirklich in diesem Sinne; Bleek entscheidet sich aber schliesslich dafür, dass der Ausdruck nichts weiter aussage, als: er ward fortgeführt, weggeführt. Wir sind aber doch der Ansicht, dass bei den *verbis compositis* auch im Neuen Testamente das Präfixum seine Bedeutung habe und die vorgesetzte Präposition hier wirklich auch etwas Bestimmtes melde, und stimmen Glöckler, Fritzsche, Meyer u. s. w. entschieden bei; Grotius hatte übrigens schon gesagt: *omnino verum puto tam hic quam aliis sacrorum scriptorum locis huic voci inesse vim τοῦ ἄνω, ut scilicet a Jordane sursum ductus esse Christus intelligatur.* Ist damit nun das Lokal der ersten und dritten Versuchung näher bestimmt? Die älteren Väter haben das gemeint, die Tradition hat sich seit dem zwölften Jahrhunderte hierfür bestimmt entschieden. Die Wüste bei Jericho, Josua 16, 1, soll von den Evangelisten bezeichnet werden, rauh und öde zieht sich diese nach Jerusalem hin. Quarantania ward sie später genannt, die Araber nennen sie heutzutage *el Kuruntul.* Ein steiler Berg in ihr, ungefähr 1200—1500 Fuss hoch, wird dann als der Berg angenommen, auf welchem der Versucher dem Herrn alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigte. Mir aber scheint diese Annahme, welche neuerdings noch von Kühnöl, Glöckler, Baumgarten-Crusius und Keil vertreten worden ist, sowie die Meinung Fritzsches, Meyers, Bleeks und Anderer, nach welcher Jesus in der Wüste Judäas (*cf.* 1, 199) weiter hinein und hinauf getrieben wurde, in dem Texte keinen Anhalt zu haben; man deutet freilich den Artikel bei ἔρημος so, dass er sich auf die 3, 1 erwähnte Wüste zurückbeziehe. Allein der Täufer befand sich nach den Angaben der Evangelisten, als er den Herrn taufte, nicht diessseits, sondern jenseits des Jordans, also gar nicht mehr in der Wüste Judäas, vergl. Joh. 1, 28 und 3, 26: es liegt daher, da Jesus aus der Wüste der Versuchung hervortretend von dem Täufer wieder gesehen wird, am nächsten, an die jenseitige Wüste zu denken, die sich nach dem Gebirge Sinai hinzog[1]). Hierfür möchte auch eher die Angabe des Markus 1, 13 ἦν μετὰ τῶν θηρίων sprechen. In die Wüste, wohin Elias auch von dem Geiste Gottes geführt wurde, treibt der heilige Geist den Herrn — Chemnitius, Clericus, Michaelis, Brückner entscheiden sich ebenfalls für diese sinaitische Wüste —, πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Bestimmter, als es hier geschehen ist, kann nicht ausgesagt werden, dass der heilige Geist die ausdrückliche Absicht gehabt habe, dass der Erlöser in der Wüste von dem Satan angefochten werde. Diese so bestimmte Erklärung darf nicht ausser Acht gelassen werden: neuere tüchtige Schriftforscher haben diese Angabe nicht weiter beachtet und haben es sich nicht vorstellig machen können, wie der Herr sich habe von dem Teufel auf die Zinne des Tempels und auf den Gipfel des Berges führen lassen. Sie sehen es an, als ob dem Teufel eine Macht über ihn dadurch eingeräumt worden sei, als ob der Teufel ihn bewältigt und übermocht habe. Der Wille des Satans, sagen wir, traf hier in höchst bedeutsamer Weise mit dem Willen Jesu zusammen. Satan wollte ihn versuchen und er wollte sich von dem Satan versuchen lassen, um sich vor Gott und sich selbst zu bewähren. Aus diesem letzteren

[1]) Caspari entscheidet sich auch in seiner chronologisch-geographischen Einleitung S. 18 für eine Wüste jenseits des Jordans, aber für die gaulotinische.

Umstande erklärt sich seine Willfertigkeit, dem Satan zu folgen, wohin er ihn führen wollte. Gut sagt bereits Hieronymus: *ducitur autem non invitus aut captus, sed voluntate pugnandi.*

V. 2. Und da er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, hungerte ihn darauf.

An diesen 40 Tagen und Nächten haben die Alten mehrfach Anstoss genommen, Strauss hat dieses Bedenken wieder aufgewärmt; wie konnte der Herr fasten, fragt er, wenn er als Gottes Sohn voraussah, dass der durch dieses lange Fasten herbeigeführte Hunger dem Teufel zu einer Versuchung die Thüre öffnen würde? Die Neueren haben dieses dogmatische Bedenken meist fallen lassen und dafür ein diätetisches aufgestellt. Wie kann ein Mensch, heisst es jetzt, vierzig Tage und vierzig Nächte fasten? Niemand kann es so lange aushalten, er verhungert inzwischen! Da hat dann *νηστεύσας* herhalten müssen: *νηστεύειν* soll nicht ein absolutes Fasten, eine gänzliche Enthaltsamkeit von Speise und Trank aussagen, sondern nur ein relatives Fasten bezeichnen, das heisst ein Fasten, bei dem man entweder desto mehr Flüssigkeiten zu sich nimmt, oder ein Fasten, bei dem man sich nur des Tags der gewöhnlichen Nahrungsmittel enthält. Rosenmüller, Kühnöl, Gratz, Kuhn u. A. denken es sich in der letztern Weise: aber diese Ansicht ist hier vollständig ausgeschlossen schon durch den Zusatz *νύκτας*, denn, wie Euthymius schon richtig bemerkt, soll damit ausgesagt werden, dass Jesus es nicht so machte wie die jüdischen Faster, welche in der Nacht nachholten, was sie am Tage unterlassen hatten, und durch Lukas 4, 2: *οὐκ ἔφαγεν οὐδέν.* Ein absolutes Fasten finden wir hier mit den alten Vätern wie Glöckler, Fritzsche, Olshausen, Meyer, Bleek, Keil, v. Hofmann u. A. Aber ein gänzliches Enthalten auf so lange Zeit ist schwer zu glauben, daher wollen Andere die Dauer des Fastens verkürzen: Köster, Neander, Krabbe, Schmid fassen die Zahl 40 als runde Zahl; nur eine gewisse, allerdings aber eine geraume Zeit lang soll sich der Herr aller Nahrung enthalten haben. Ich kann dem nicht beistimmen. „Parallelen," sagt Bleek, „zu diesem vierzigtägigen Fasten liefern uns in dem alten Testament die Geschichte des Mose und des Elias; von Mose wird erzählt, er habe, um von Jehova das Gesetz zu empfangen, zwei Mal auf dem Sinai vierzig Tage und vierzig Nächte verweilt, ohne Brot zu essen oder Wasser zu trinken (Exod. 34, 28; Deuteron. 9, 9, 18); und vom Elias, dass er, als er nach dem Horeb ging, vierzig Tage und vierzig Nächte unterwegs gewesen sei, ohne weitere Speise zu sich zu nehmen, als die, welche er bei dem Ausgang genossen hatte (1. Kön. 19, 8)." Gerade diese alttestamentlichen Vorgänge werden aber von Köster und seinen Genossen angezogen, um die 40 als runde Zahl zu erweisen. Wie kann aber die 40 für eine geraume Fastenzeit runde heilige Zahl geworden sein, wenn nicht wirklich, und zwar nicht nur ein Mal, sondern mehrmals, ja vielmals so lange Zeit von Menschenkindern ist gefastet worden? Was irgend ein Mal, damit die runde Zahl sich festsetzen konnte, geschehen sein muss, sollte das bei dem Herrn nicht möglich sein? Man denke an Jesu Antwort V. 4, zu welcher Angelus Silesius gut sagt:

> Das Brot ernährt dich nicht; was dich im Brote speist,
> Ist Gottes ew'ges Wort, ist Leben und ist Geist.

Man denke an den beschaulichen Niklas von der Flüe, der über

20 Jahre nichts Anderes genoss als die Hostie, an unseren Dr. Martin Luther, welcher ja auch häufig, in tiefes Sinnen über Gottes Wort versunken, Tage lang hinter verschlossener Thüre ohne Speise sass. Man denke an so manche krankhafte Erscheinung, bei welcher das Leben sich erhält wochenlang ohne Speise; man denke endlich an die Herrschaft, welche der Geist über das Fleisch ausübt. Wie der Herr an dem Jakobsbrunnen von seinen Jüngern sich an sein irdisches Bedürfniss musste erinnern lassen, welches durch das Gespräch mit der Samariterin ihm nicht bloss aus dem Sinn gekommen, sondern vollständig unterdrückt worden war; so ähnlich wird es hier wohl auch gewesen sein. Der Geist Christi war während des Aufenthaltes in der Wüste in einer solchen Spannung und inneren Arbeit, dass der Leib sich mit seiner Bedürftigkeit gar nicht geltend machen konnte. Zu dieser Quadragesima, welche dem öffentlichen Auftreten vorangeht, bildet jene Quadragesima, welche dem öffentlichen Auftreten des Herrn nachfolgt, eine schöne Parallele. Jesus nährt sich auch in jenen 40 Tagen nicht von irdischer Speise; wenn er isst, so isst er um seiner schwachgläubigen Jünger willen, um sie durch eine *demonstratio ad oculos* zu überzeugen, dass er nicht ein blosser Geist sei, wie sie wähnten.

Nachdem Christus diese 40 Tage und Nächte gefastet hatte, *ὕστερον ἐπείνασεν*. Meyer bemerkt zu *ὕστερον* „an sich überflüssig, jedoch den Umstand, dass sich der Hunger nicht früher einstellte, nachdrücklich andeutend; als er gefastet hatte —, ward er nachgehends hungrig. Gut Bengel: *hactenus non tam fuerat tentatio, quam ad eam praeparatio.*“ Auch Bleek hält das Wörtlein durchaus nicht für müssig, nach ihm hat der alte Hilarius schon die Bedeutung dieses Zusatzes darin richtig erkannt, dass er vor dem Ablaufe dieses Zeitraums, während dessen auch Mose und Elias fasteten, keinen Hunger gefühlt habe. Allein diese Auskunft des alten Kirchenvaters scheint mir doch nicht sehr genügend; wenn von Mose und Elias gesagt wäre, dass sie während dieser Zeit Hunger gefühlt und gelitten hätten, so möchte sie gehen, da aber die Schrift davon nichts weiss, so hat der Herr, worauf Hilarius offen hinaus will, keine Prärogative vor jenen beiden Helden des A. B. besessen, er hat nur gerade wie sie den Hunger auch erst nach diesem Quadragesimalfasten gespürt. Es will mir scheinen, als wolle der Evangelist mit diesem *ὕστερον* allerdings das Moment hervorheben, welches Bengel betont. Die Versuchungen, von welchen wir aus den folgenden Versen etwas erfahren, fanden nicht während dieser Fasten statt, sondern nach deren Verlauf. Hiermit scheint aber eine neue Schwierigkeit zu erwachsen: Markus berichtet nämlich, der Herr sei 40 Tage in der Wüste gewesen *πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ*, womit Lukas vollkommen, fast wörtlich übereinstimmt. Man ist da schnell zugefahren und hat behauptet, dass, während Matthäus die Versuchung nach der Quadragesima geschehen lasse, die beiden anderen Synoptiker dieselbe in diese Quadragesima selbst hineinlegten. Die Alten konnten hier die richtige Lösung nicht finden; Basilius und die Meisten sagen, der Herr sei während dieser 40 Tage überhaupt nicht versucht worden; diesen gegenüber behauptet aber Origenes, er sei in diesen 40 Tagen von solchen Versuchungen angefallen worden, welche sich wegen ihrer Grösse aller Beschreibung entzögen. Die Sache liegt nicht, wie Strauss sie formulirt, sondern so wie Ebrard sie darstellt: alle drei Synoptiker sagen im allge-

meinen, dass Jesus in der Wüste versucht worden sei, Matthäus und Lukas lassen ganz bestimmt den Teufel persönlich erst nach diesen 40 Fasttagen an den Herrn herantreten; Markus erzählt bekanntlich die einzelnen Versuchungen nicht; Lukas sagt aber zugleich entschieden aus, dass diese Versuchung durch den persönlichen Satan nicht die erste Versuchung Christi in der Wüste gewesen sei, der Herr ward nach ihm schon in den 40 Tagen versucht, was auch Markus angibt. Matthäus berichtet das nicht, er schliesst es aber auch nicht aus, ja, wenn er den Herrn durch den Geist in die Wüste getrieben werden lässt, dass er dort von dem Satan versucht werde, so sollte man fast glauben, dass die Absicht des Teufels nicht erst nach diesen 40 Tagen sich an ihm erfüllte. Es ist uns desshalb auch nach Matthäus gestattet, jene 40 Tage schon mit Versuchungen anzufüllen, nur wird es nach ihm und Lukas geboten sein, diese ersten Versuchungen so von den letzten drei Versuchungen zu unterscheiden, dass in den letzten erst der Satan dem Erlöser von Angesicht zu Angesicht sich stellt: dass also das gerade Gegentheil von dem, was Origenes annahm, statt hat. Der Versucher mochte vorher seine feurigen Pfeile aus der Finsterniss, die ja sein Reich ist, auf den Herrn geschossen haben, um durch Suggestion ihn zu Fall zu bringen; nachdem er aber erfahren hatte, dass alle diese bösen Mittel, welche sonst bei Menschenkindern verfangen, bei diesem ohne Wirkung sind, tritt er mit aufgeschlagenem Visier heran.

Gefastet hat dann Jesus, um sich der Versuchung zu erwehren und in der Anfechtung zu bestehen: *quando acriori certamine cum tentatore confligitur, ieiunandum est, ut corpus impleat de castigatione militiam et animus impetret de humiliatione victoriam.* Der Herr hat aus eigener Erfahrung den Werth des Fastens, der leiblichen Zucht und Uebung, der Mässigkeit und Enthaltsamkeit kennen gelernt, er warnt desshalb so dringend vor aller Unmässigkeit und Völlerei und bittet so ernstlich um ein rechtes Fasten!

Bei dem Sohne Gottes macht sich aber auch die menschliche Natur geltend; schliesslich hungerte ihn doch auch. Der *autor op. imp.*, in die Fusstapfen des Ambrosius, der hier eine „*fraus pia*“ annimmt, eintretend, will uns freilich einreden, dem sei nicht so gewesen, vielmehr sei dieses Hungern nur eine Finte, durch welche der Herr den Versucher irre führen wollte. Dieser sagt nämlich: *sciens ergo dominus cogitationes diaboli, quia volebat eum tentare, processit contra eum, non quasi Deus, sed magis quasi homo; nec in toto quasi Deus, nec in toto quasi homo. Nam quemadmodum quadraginta diebus non esurire, non erat hominis; sic aliquando esurire, non erat Dei. Ieiunavit ergo quadraginta diebus propter duas causas. Primum, ut nobis adversus tentationes ieiunandi daret exemplum; deinde, ut quadragesimi ieiunii nostri poneret mensuram. Esurivit autem, ut ne nimis supra mensuram ieiunans manifeste intelligeretur Deus, et sic diabolo quidem spem tentandi exstingueret suamque victoriam impediret. Itaque diabolus, quia, videns per quadraginta dies ieiunantem, desperaverat; postquam sensit esurientem, iterum coepit sperare et sic accessit ad extra esurientem et invenit intus numquam esurientem.* Nein, so geht es gewiss nicht, der Herr ist wirklich in unser Fleisch gekommen und hat somit auch die ganze Bedürftigkeit unserer Natur an sich genommen: er hungert, wie unser einen es hungert nach langer Entbehrung. Sein Kampf gegen den Satan ist nicht ein Scheingefecht, sondern ein wirkliches Ringen zweier Mächte und Gewalten um die Herrschaft.

V. 3. Und der Versucher trat zu ihm und sprach: bist du Gottes Sohn, so sprich, dass diese Steine Brot werden.

Dieser ὁ πειράζων kann nach der in dem ersten Verse abgegebenen Erklärung des Evangelisten niemand anders als der Teufel selbst gewesen sein. Dieser trat an den Herrn heran; wie that er das? Stellte er sich ihm dar in seiner wahren satanischen Leiblichkeit mit dem Kainszeichen auf seiner Stirne? Denn die pneumatische Leiblichkeit können und dürfen wir uns schriftgemäss nicht anders denken als ein der inneren Beschaffenheit vollkommen entsprechendes, das verborgene Wesen durchsichtig darstellendes Abbild, als die Offenbarung und plastische Ausprägung des unsichtbaren Geistes. Luther hat es so nicht gedacht; er bemerkt in der Kirchenpostille: „er (der Teufel) wird aber des Teufels Gestalt freilich nicht geführt haben, denn er ist gern schön, wenn er lügen und trügen will. 2. Cor. 11, 14.“ Ambrosius in der alten Zeit und Menken u. A. in unseren Tagen lassen so den Bösen sich in einen Engel des Lichtes verwandeln. Bengel bemerkt: *videtur tentator sub schemate γραμματέως, scribae, apparuisse, quia τὸ γέγραπται, scriptum est, ei ter opponitur.* Ich wage aber nicht, aus dem γέγραπται diesen Schluss zu ziehen, und glaube, die Frage kann bei der Aufstellung beruhen, dass der Satan dem Herrn erschienen sei, wie sonst die Engel auf Erden erscheinen, in Menschengestalt, denn dass er, was Meyer und Weiss mit dem „unmittelbar teuflisch“ wollen, ohne Hülle und Maske erschienen sei, verträgt sich nicht gut damit, dass er V. 9 sich auch verstellt und trügt.

Der Versucher spricht zu Christus: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ. Was ist der Sinn dieses εἰ? Der alte Ambrosius sagt: *quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat, Dei filium esse venturum, sed venisse per hanc infirmitatem corporis non putabat;* so die meisten Väter, Ignatius, Irenaeus (5, 21, 2), Origenes, Chrysostomus, der *autor op. imp.*, von neueren Auslegern Wolf und Bengel, welcher mit seiner kurzen Bemerkung *(et dubitat satanas, et in dubitationem conatur adducere)* noch einen Schritt weiter geht. Weiss hat den letzteren Gedanken wieder aufgegriffen, den ersteren aber fallen lassen. Ich halte den ersteren Gedanken für eingetragen und den letzteren für falsch. Dem Teufel brauchte Christus allerdings nicht über seine Gottessohnschaft die Zweifel zu benehmen, aber wenn der Angriff auf sein Selbstbewusstsein als Gottessohn gerichtet war, so musste er mit einer kräftigen Erklärung, dass er als Gottes Sohn sich wisse, den Angriff zurückweisen. Fritzsche bemerkt hiergegen: *falso de verbis εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ statuit Wolfius, cum hoc ex iis exsculperet: ergo de eo dubitavit satanas. Verba ipsa hoc tantummodo dicunt: utrum Dei sis filius an non sis, id nunc non curo; sin eris, conversis in panes hisce demonstra lapidibus.* Sehr gut bemerkt Euthymius: ᾤετο, ὅτι παρακνισθήσεται τῷ λόγῳ, καθάπερ ὀνειδισθεὶς ἐπὶ τῷ μὴ εἶναι υἱὸς θεοῦ. Der Teufel zweifelt nicht daran, dass dieser hungernde Jesus der Sohn Gottes ist, er geht vielmehr gegen den Hungernden mit dieser Voraussetzung, dass er Gottes Sohn ist, vor. „Er will nur,“ wie Bleek sagt, „durch die Hinweisung auf diese Eigenschaft Eindruck auf ihn machen“; er will, meint Meyer, durch diesen problematischen Ausdruck „Jesum anreizen, auf das Ansinnen einzugehen und sich zu bewähren als Gottes Sohn“. Das Hungern will sich allerdings nicht gut reimen mit der Gottessohnschaft; einem Gottessohne gebührt wohl eine andere Existenzform, nicht Armuth,

nicht Mangel, sondern Reichthum und Ueberfluss. Der Herr soll den Contrast zwischen seiner äusseren Lage und seinem inneren Zustande erkennen; absichtlich setzt der Versucher desshalb *υἱός* vorn hin; wenn er in dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater steht, so kann und darf er nicht Hunger leiden, das ist unverträglich mit seiner Würde. Ist Jesus der Sohn Gottes, so spreche er! *Εἰπέ, ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.* Die Construktion des Griechischen ist nicht ganz klar; wovon ist das *ἵνα* abhängig? Bleek bemerkt: „wie überhaupt die eigentlich telische Bedeutung der Partikel: damit, aufdass, sich später, besonders im Hellenistischen, zum Theil etwas abgeschwächt hat, so steht sie namentlich bei Verben, die ein Bitten, Ermahnen, Befehlen bezeichnen, öfters im N. T. und ähnlich auch schon bei späteren Griechen, zur blossen Bezeichnung des Objektes s. Winer *ed.* 6, § 44, 8. Sehr unnatürlich ist, wenn Fritzsche und Meyer überall die telische Bedeutung festhalten wollen und es z. B. hier fassen: sprich, damit diese Steine Brot werden.“ Da aber die telische Bedeutung sich hier ganz ungezwungen beibehalten lässt, so scheinen mir Fritzsche und Meyer gegen Winer, de Wette, Bleek, Keil u. A. doch im Rechte zu sein. Der Teufel fordert, dass der Herr kraft seiner Eigenschaft als Gottes Sohn, als welcher er die göttliche Allmacht besitzt, so dass er nur ein Wort zu sprechen braucht und es geschieht, die vor ihm und um ihn her liegenden Steine der Wüste in Brot verwandle. „Solches,“ sagt Luther, „scheinet nicht so eine harte Anfechtung zu sein. Denn wir denken also, was hätte es Christo geschadet; er hätte leichtlich können Steine zu Brot machen? Hat er doch wohl mehr und Grösseres gethan? Aber er will es nicht thun.“ Warum nicht?

V. 4. **Und er antwortete und sprach: es stehet geschrieben: der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Worte, das durch den Mund Gottes geht.**

Jesus antwortet dem Satan, wie es dem Sohne Gottes gebühret. Eva berief sich bei der ersten Versuchung auf das Wort Gottes, der Herr thut es auch, er tritt gleich mit einem *γέγραπται* dem Versucher entgegen. Man hat gesagt und Strauss hat es wieder gesagt, er habe nicht die rechte Waffe gegen den Satan gebraucht; er habe ihm kurz und bündig sagen müssen: ich bin der Sohn Gottes. Aber ginge das wohl an? Liegt nicht dieser Einrede die falsche Voraussetzung zu Grunde, dass der Sohn Gottes schlechterdings unversuchlich ist. Mit der Erklärung: ich bin der Sohn Gottes, war dem Satan nicht gedient, denn derselbe hatte gar nicht erst wissen wollen, ob er der Sohn Gottes sei oder nicht; erfahren wollte derselbe vielmehr, ob er den Sohn Gottes, der Mensch geworden war, nicht versuchen und verführen könne, wie er die versucht und verführt hatte, deren Fleisch und Blut derselbe an sich genommen hatte. Zu der guten Wehr und Waffe, zu dem Schwerte des Geistes, welches ist das Wort Gottes, greift der Herr, der uns in Allem ein Vorbild gegeben hat, und hier sich wie ein Menschenkind versuchen lassen wollte, damit sein Sieg allen Menschenkindern zu gute komme. Gut sagt Hieronymus: *ideo autem sic respondit dominus, quia propositum erat ei, humilitate diabolum vincere, non potentia.* Aehnlich Ambrosius: *non enim quasi Deus utitur potestate, quid enim mihi proderat? Sed quasi homo commune sibi arcessit auxilium, ut, divinae pabulo lectionis intentus, famem corporis negligat, alimentum verbi coelestis acquirat.* Wenn der Sohn Gottes sich aber gürtet mit dem

Schwerte des Wortes, er, das ewige Wort; wie viel mehr liegt uns dann die Pflicht auf, in der Versuchung Gottes Wort als den einzigen Anker unserer Hoffnung zu ergreifen! *Οὐκ ἐπ᾽ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος*, sagt Christus. „So ist nun die Meinung Mosis und Christi," sagt Luther, „wer da Gottes Wort hat und glaubt, der hat die zwei Stücke gewiss, das erste, wo er mangelt und nicht hat, sondern muss Hunger leiden, so wird ihn dasselbige so wohl erhalten, dass er nicht Hungers stirbt und verdirbt, als wenn er vollauf zu essen hätte, denn das Wort, das er hat im Herzen, nähret und erhält ihn auch ohne Essen und Trinken. Das andere Stück, dass gewisslich zuletzt das Brot sich finden wird, es komme auch, woher es wolle, und sollte es vom Himmel regnen, wie das Manna, da doch keines wächst noch wachsen kann." Gehen wir aber genauer auf das Wort der heiligen Schrift selbst ein. Bleek bemerkt: „die Stelle ist Deuteron. 8, 3 in der Rede des Mose an die Israeliten; er weist sie auf die bisherigen Führungen Gottes hin und namentlich auf die wunderbare Gabe des Manna, womit Jehova sie in der Wüste gespeist habe, um sie erkennen zu lassen, dass der Mensch nicht vom Brote allein lebe, d. i. von der gewöhnlichen, natürlichen Nahrung, sondern עַל־כָּל־מוֹצָא פִי־יְהוָה, von Allem, was aus dem Mund Gottes hervorgehe, d. i. von Allem, was Gott durch sein Wort anordne. Es ist gemeint, dass Gott zur Erhaltung des Menschen ausser der gewöhnlichen, natürlichen Speise ihm auch andere Nahrung auf wunderbare Weise zu verschaffen vermöge. Die Stelle ist hier nach der LXX angeführt, wo nur am Ende, entsprechend dem hebräischen Texte, noch ein Mal *ζήσεται ὁ ἄνθρωπος* hinzugefügt ist, was hier ausgelassen ist. — *Ζῆν ἐπί τινι* ist Uebertragung des Hebräischen חָיָה עַל von etwas leben, eigentlich wohl: leben gestützt auf etwas, oder unter der Bedingung von etwas." Besser ist gewiss die erste Auffassung, da im A. T. gelegentlich das Brot als die Stütze bezeichnet wird, welche den Menschen in diesem Leben aufrecht erhält; Jesaj. 3, 1. Calvin ist wohl dem Sinne des Herrn einen Schritt näher gekommen, wenn er sagt: *apposite ergo respondet Christus, non solo pane vivere hominem; acsi diceret, tu me aliquid remedii excogitare iubes, quo mihi aliter, quam permittit Deus, succurram. Atque hoc diffidentiae esset, cuius nulla est ratio, quam diu promittit Deus, se mihi nutritium fore. Tu, satan, eius gratiam pani alligas; ipse vero contra testatur, ut desint omnes cibi, solam suam benedictionem ad nos alendos sufficere.* Bengel stimmt dem völlig bei. Der Mensch lebt nun und nimmermehr vom Brote allein, das Brot an und für sich ernährt auch den Menschen nicht, wenn Gott nicht seinen Segen dazu gibt. Wir können es ja mit unseren Augen sehen, dass gar Viele essen und doch durch dieses Essen nicht das Leben sich erhalten, *ἀλλ᾽ ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ* lebt der Mensch. Was will das sagen? Was ist unter *πᾶν ῥῆμα ἐκπορευόμενον* zu verstehen? Wort oder Sache, Ding überhaupt? Meyer macht darauf aufmerksam, das *ῥῆμα*, wo es sonst im N. T. vorkomme in ähnlichen Sätzen, nie Ding, Sache bezeichne, sondern stets auf ein Wort sich zurückbeziehe, also heisse: das Gesagte, so Matth. 18, 16. Luk. 2, 15. Apostelg. 5, 32, und fasst es auch hier in des Wortes eigentlichster Bedeutung; „durch jedes Wort, das durch den Mund Gottes herausgeht, d. h. durch jeden Befehl, welcher von Gott ausgesprochen wird, wodurch nämlich auf ausserordentliche, übernatürliche Weise (ohne *ἄρτος*) die Lebenserhaltung bewirkt wird." Schwerlich ist diese Fassung durch Weiss glücklich verbessert

worden, welcher die Antwort so erläutert: „hängt das menschliche Leben überall nicht bloss von den (auf natürlichem oder übernatürlichem Wege beschafften) Nahrungsmitteln, sondern von Allem ab, was Gott den Menschen zur Erhaltung desselben thun heisst, so muss auch der Sohn Gottes warten, ob ihn Gott heisst, Steine in Brot verwandeln, und darf nicht bei dem Ausbleiben dieses Befehles an seinem Messiasberuf irre werden.“ Hier wäre ja im Grunde nicht das Wort, welches aus Gottesmunde hervorgeht, das, was den Lebensunterhalt schafft, sondern der Mund des Sohnes Gottes spräche das rettende Wort aus. Bleek scheint mir den Sinn des Herrn schon viel besser zu treffen, wenn er bemerkt zu *ῥῆμα*: „Alles, was Gott anordnet, sei es leibliche Speise anderer Art, wie z. B. das Manna war, oder eine nicht materielle Weise, das Leben der Menschen zu erhalten. Denn auf bestimmte ausschliessliche Weise liegt weder das Eine noch das Andere darin; vergl. Weish. 16, 26.“ Das Erste weise ich aber ab, obschon Godet, der den Herrn sagen lässt, Gott könne durch die Kraft seines Willens allein schon erhalten, und v. Hofmann, der hier nur eine Willensäusserung Gottes unter dem Worte aus Gottes Mund findet, es billigen. Es wäre doch eigen, wenn der Herr, der die Steine der Wüste nicht in Brot wandeln will, dem Versucher sagen wollte, dass der liebe Gott ihm in der Wüste ein anderes materielles Brot gewähren werde. Wenn Chrysostomus auslegt: *δύναται ὁ θεὸς καὶ ῥήματι θρέψαι τὸν πεινῶντα*, so möchte er von der Wahrheit doch nicht so weit abgeblieben sein, als Meyer glaubt. Jesus will hier nicht sagen, was er im Ev. des Johannes 4, 34 sagt, dass das Brot, davon der Mensch lebe, das Erfüllen der Gebote Gottes sei, wie Usteri und Fritzsche angeben; sondern vielmehr aussagen, dass Gott den Menschen im Leben dieses Leibes nicht bloss erhalten kann durch Zuführung leiblicher Nahrungsmittel, sondern auch durch die Darreichung des himmlischen Mannas, seines Wortes. Der Mensch ist eben nicht bloss Leib, sondern auch Geist, darum wird, da Alles, was endlich ist, auch der Erhaltung bedarf, derselbe auch nur durch die Gabe des leiblichen und des geistlichen Brotes am Leben erhalten. Ja, da der Geist mehr ist als der Leib und der Geist über den Leib die Herrschaft hat, so wird bei der Frage, wovon lebt der Mensch, nicht in erster Linie stehen die leibliche Speise, sondern das Brot des Geistes. Dieses Brot ist die rechte Speise, die einzige, absolut nothwendige Speise, so dass Hieronymus nicht übel sagt: *quis ergo non vescitur verbo Dei, iste non vivit.* Der Herr deckt uns hiermit auf, wovon er die 40 Tage und Nächte in der Wüste sein Leben gefristet hat; er hat seine Seele gesättigt mit dem Brote des Lebens und sein Herz erquickt an den lebendigen Wasserbächen. Uebrigens ist es falsch, wenn man *ἄνθρωπος* ohne weiteres auf Jesus deuten will; der Herr sagt hier nicht etwas aus, das von ihm, diesem *insignis ille homo*, *Messias,* wie Fritzsche meint, ausschliesslich gilt: des Menschen Sohn stellt sich hier mit seiner Antwort nicht über, sondern mitten unter seine Brüder; *non respondet*, wie Bengel bemerkt, *tentatori de filii Dei appellatione; sed quasi unus e multis*, *ad verbum scriptum alligatis*, *loquitur*. So stellt sich Christus dem Versucher als Mensch gegenüber; als der zweite Adam tritt er dem, der den ersten Adam zu Fall gebracht hatte, entgegen. Der erste Adam fiel, der zweite steht, weil er sich nicht auf sich, — sonst spricht er: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, — sondern auf Gottes unbewegliches Wort stellt. Er hat sich so ganz und gar in

Gottes Wort hineingelebt, es ist so ganz und gar sein eigenstes Wort geworden, dass er es nicht bloss, wie v. Hofmann so schön sagt, wo er mit Menschen verkehrte, sondern auch wider Satans Versuchung den bestimmenden Grund seines Thuns und den Ausdruck seiner Gesinnung sein liess.

Jetzt erst sind wir im Stande, diese erste Versuchung nach ihrer Bedeutung näher zu bestimmen. Die Ansichten laufen gar weit aus einander. Die alten Väter stimmen fast sämmtlich mit Ambrosius, welcher sagt: *tria praecipua docemur esse tela diaboli, — gulae unum, aliud iactantiae, ambitionis tertium*, und mit Chrysostomus, der die drei Versuchungen so beschreibt: *τὸ γαστρὶ δουλεύειν, τὸ πρὸς κενοδοξίαν τι ποιεῖν, τὸ μανίᾳ χρημάτων ὑπεύθυνον εἶναι.* Gregor sagt in seiner schon mehrfach citirten 16. Homilie: *si ipsum ordinem tentationis eius aspicimus, pensemus, quanta magnitudine nos a tentatione liberamur. Antiquus hostis contra primum hominem, parentem nostrum, in tribus se tentationibus erexit. Quia hunc videlicet gula, vana gloria et avaritia tentavit; sed tentando superavit, quia sibi eum per consensum subdidit. Ex gula quippe tentavit, cum cibum ligni vetitum ostendit atque ad comedendum suasit; ex vana autem gloria tentavit, cum diceret: eritis sicut Dii; et ex provectu avaritiae tentavit, cum diceret: scientes bonum et malum. Avaritia enim non solum pecuniae est, sed etiam altitudinis. — Sed quibus modis primum hominem stravit, eisdem modis secundo homini tentato succubuit. Per gulam quippe tentat, cum dicit: dic, ut lapides isti panes fiant. Per vanam gloriam tentat, cum dicit: si filius Dei es, mitte te deorsum. Per sublimitatis avaritiam tentat, cum regna omnia mundi ostendit dicens: haec omnia tibi dabo, si procidens adoraveris me.* Doch diese Auffassung, der sich noch neuere Ausleger, wie z. B. Schenkel, Hase und am Ende auch noch Pfleiderer (nach ihm fordert der Teufel, dass Jesus sich durch eine Speisung des hungrigen Volkes in der Wüste [wo aber ist das?] als den Messias legitimire) zuneigen, will sich ganz und gar nicht mit der Geschichte vertragen. Calvin bemerkt schon treffend: *sed ridiculum est, ad gulae intemperiem referre, si quis famelicus cibum appetit, quo naturae satisfaciat. Porro quas in pane lautitias fingent, ut nimis delicatus censeri debeat, qui sicco pane, ut aiunt, contentus est? Sed ne plus verborum frustra perdamus, unica Christi responsio satis declarat, aliud fuisse satanae consilium. Non erat certe rudis et imperitus athleta filius Dei, ut nesciret adversarii ictus declinare, ut, ad dexteram partem impetitus, clypeum ad sinistram temere opponeret. Ergo si conatus fuisset satan, eum ad gulae delicias pellicere, habebat in promptu scripturae testimonia, quibus eum repelleret.* Gewiss hat Calvin hier einen ganz richtigen Canon aufgestellt, wir können aus den Antworten des Herrn mit Sicherheit entnehmen, wohin die listigen Angriffe des Satans zielen; denn dass Christus mit seinen Antworten den Nagel auf den Kopf trifft, versteht sich von selbst und findet in der Geschichte seine volle Bestätigung. Wäre Satan wohl geschlagen worden, wenn die Antworten nicht zutreffend und schlagend gewesen wären? Melanthon findet die erste Versuchung darin, dass der Teufel den Herrn durch die *paupertas* irre machen will: *plerique pastores sunt pauperes*, sagt er, *coguntur sustinere odia hominum, excutiuntur ex suis nidulis. Sic igitur et Christum exagitavit diabolus, cum inchoaturus esset ministerium; voluit eum absterrere a ministerio. Proposuit ei pericula. Vide, si coeperis docere, venies in odium; patieris persecutiones; non habebis hospitium certum; non pro-*

tectionem; sicut Christus ipse postea dicit: filius hominis non habet, ubi caput reclinet. Haec tentatio significatur in verbis illis ironicis: si es filius Dei, dic, ut lapides fiant panes. Scilicet, tu vives ex lapidibus, — eris invisus omnibus. Allein diese Auffassung scheitert an dem Umstande, dass der Satan nicht auf zukünftige Leiden Jesu hinweist, sondern ihn auffordert, sich aus einer gegenwärtigen Noth, und zwar aus seiner gegenwärtigen Hungersnoth selbst zu helfen. Bleek, welchem unter Andern auch Glöckler und Olshausen vorausgegangen waren, bemerkt: „was die Sache betrifft, so reizt der Versucher Jesum hier, durch die ihm als dem Sohne Gottes beiwohnende Wunderkraft sich die Mittel, um seinen Hunger zu stillen, zu verschaffen, also sich der Wunderkraft, welche ihm zur Förderung des Reiches Gottes verliehen war, zu einem rein persönlichen Zwecke, zur Befriedigung seines persönlichen leiblichen Bedürfnisses zu bedienen." Meyer bestimmt ganz ähnlich den Schwerpunkt dieser Versuchung; „der Sohn Gottes soll sich," sagt er, „durch einen dem göttlichen Schaffen ähnlichen Akt von dem seiner Würde unangemessenen Zustande des Hungers befreien und so für sich selbst seine göttliche Kraft gebrauchen." Nach Godet will der Versucher dem Erlöser den Contrast zwischen seiner gegenwärtigen Armuth und Hülflosigkeit in Folge seiner Menschwerdung und dem göttlichen Reichthum, auf welchen er seinem Wesen nach Anspruch hätte, recht peinlich fühlbar machen, damit er seinen Stand als Menschensohn verleugne, um seinen Stand als Gottessohn vor der Zeit zur Darstellung zu bringen: was Keil gutheisst. Allein gegen diese Bestimmungen habe ich begründete Bedenken. Es ist doch ein Mal nicht einzusehen, wie dem Erlöser das zur Sünde hätte werden können, wenn er seine göttliche Wunderkraft zur Erhaltung seines eigenen Lebens angewandt hätte; er hat ja später auch mehr wie ein Mal sich durch seine allmächtige Kraft und Gottheit den Händen seiner Feinde entwunden, um sein Leben zu erhalten, wie Luk. 4, 30 und Joh. 8, 59. Er that diess und musste es thun, denn er musste sich dem Werke erhalten, welches sein Vater ihm gegeben hatte. Weiter würde die Antwort Jesu dann auf diese Aufforderung wie die Faust auf das Auge passen; griff Satan ihn von dieser Seite an, so musste er, wenn er schlagend antworten wollte, entgegnen: die mir mitgetheilten Gotteskräfte sind nur bestimmt zu Werken der Liebe an anderen. Luther sagt: „der Herr versteht den Teufel in seiner Sprache sehr wohl, der vornehmlich das nicht suchet, dass Christus ein Wunder thun soll, sondern wie man aus des Herrn Antwort klar sieht, er wollte ihm gern den Glauben und das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit nehmen und ihm den Gedanken in's Herz stecken: Gott hat dein vergessen, er will sich dein nicht annehmen, er will dich Hungers sterben lassen und dir nicht ein Stück Brot gönnen." Ganz ähnlich erklärt Calvin: *colligimus, satanam recta aggressum fuisse Christi fidem, ut ea exstincta Christum ad illicitos et perversos victus quaerendi modos impelleret.* Wir geben dieser Auffassung mit Baumgarten-Crusius, Neander u. A. entschieden den Vorzug; die Antwort des Herrn bestätigt es, dass der Versucher mit seinem Antrage den Glauben, das unbedingte Vertrauen auf und das sorglose Ruhen im Gotteswort erschüttern und ihn zu einer kleingläubigen Selbsthülfe verleiten wollte. Ganz ähnlich wie der Menschenmörder von Anfang sprachen die Mörder des Menschensohnes zu dem Gekreuzigten: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, καὶ κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ*, Matth. 27, 40. Luk. 23, 35; sie verrathen es durch ihre Ausdrucksweise, wie durch

ihr Ansinnen, dass sie sind, was Jesus ihnen Joh. 8, 44 in's Gesicht sagt. Auf den Glauben des Herrn richtet der Satan seinen ersten Anlauf; warum auf diesen Punkt gerade? Wie bei uns Alles zusammenstürzt, wenn der Glaube über den Haufen geworfen ist; so ist auch bei Christus der Glaube die feste Burg, aus welcher er zum siegreichen Kampfe wider Sünde und Welt, Tod, Hölle und Teufel auszieht und in welche er sich wieder zurückzieht, wenn er ausruhen will von des Tages Last und Hitze. Wäre es möglich gewesen, den Sohn Gottes dahin zu bringen, dass er zweifelte an dem Schutz und Schirme, an der allmächtigen Hand Gottes über ihm, so hätte er sein Reich in dieser Welt nie begründen können.

Die erste Versuchung ist abgeschlagen; der Versucher hat noch keine offene Stelle bei Christus entdeckt, da er ihm beikommen kann. Nichtsdestoweniger lässt er von ihm nicht ab; er versucht ihn zum zweiten Male. Er hat es ja schon so oft erfahren, dass Einer, wenn er auch die erste Versuchung siegreich abgewiesen hat, in der zweiten Versuchung doch zu Fall kommt, vorzüglich wenn diese ihn ganz unversehens auf der entgegengesetzten Seite anfällt.

V. 5. Da führte ihn der Teufel mit sich in die heilige Stadt und stellte ihn auf die Zinne des Tempels.

Hier weicht aber Lukas ab; nach ihm ist diese zweite Versuchung des Matth. die dritte und letzte, während die dritte des Matth. nach ihm die zweite ist. Augustinus behauptet *de consensu ev. 2, 16, 33,* dass dieser Umstand *nihil tamen ad rem* mache; die Glosse hilft sich so: *sed quod dicit Lucas, magis videtur secundum historiam esse; sed Matthaeus has refert tentationes secundum hoc, quod in Adam factae sunt.* Strauss hat aber der Versicherung des Augustinus keinen Glauben geschenkt, und wenn auch Schneckenburger und Krafft der Glosse Recht geben, so dürfte doch die Mehrzahl der neueren Ausleger mit Fug für Matthäus sich aussprechen. Offenbar findet bei Lukas eine Steigerung statt, aber es ist, wie Bengel schon gesehen hat, nur eine Steigerung des Lokals, *gradationem observat in locis et describit desertum, montem, templum,* denn Godet, welcher einen inneren Fortschritt der Versuchungen entdeckt hat, indem die erste dem Gebiete der physischen, die zweite dem des politischen und die dritte dem des religiösen Lebens angehöre, hat die Antwort Jesu auf die zweite versuchende Aufforderung nicht in ihrer Tiefe gefasst. Bei Matthäus ist die Gruppirung nicht von solchen äusseren Rücksichten abhängig, er stellt die Versuchungen auch in aufsteigender Linie dar, aber je nachdem die eine Versuchung die andere überbietet. „Die Verschiedenheit selbst,“ behauptet nun Meyer, „erledigt sich nicht dadurch, dass nur Matthäus mit *τότε* und *πάλιν* weiter führt (Ebrard), sondern sie bleibt und ist unwesentlich.“ Gewiss bleibt die Verschiedenheit, aber diese Verschiedenheit möchte darin ihren Grund finden, dass beide Evangelisten diese Versuchungsgeschichte aus verschiedenen Gesichtspunkten darstellen. Matthäus verfährt als Historiograph, Lukas hingegen als Maler; man versuche es ein Mal, den Bericht des Lukas von der zweiten Versuchung aus Matthäus zu ergänzen, und jeder wird erkennen, dass unmöglich in dieser Folge die Geschichte vor sich gegangen sein kann.

Unser Evangelist erzählt nun: *τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος.* Gregor der Gr. bemerkt hierzu: *sed ecce cum dicitur deus homo vel in excelsum montem vel in sanctam civitatem a diabolo assumptus, mens*

refugit, humanae hoc audire aures expavescunt. Qui tamen non esse incredibilia ista cognoscimus, si in illo et alia facta pensamus. Certe iniquorum omnium caput diabolus est et huius capitis membra sunt omnes iniqui. An non diaboli membrum fuit Pilatus? An non diaboli membra Judaei persequentes et milites crucifigentes Christum fuerunt? Quid ergo mirum, si se ab illo permisit in montem duci, qui se pertulit etiam a membris illius crucifigi? Non est ergo indignum redemptori nostro, quod tentari voluit, qui venerat occidi. Justum quippe erat, ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram venerat sua morte superare. Bengel ruft ebenfalls, den ersten Eindruck, welchen diese Erzählung auf jeden unbefangenen Leser macht, getreu wiedergebend, voll Verwunderung aus: *mirabilis potestas tentatori concessa!* Der *autor op. imp.* belehrt uns aber bei Zeiten: *quando audis dicentem: ductus a diabolo; nihil cogites de potentia diaboli, quia potuit Christum ducere, sed de patientia Christi mirare, quia sustinuit, ut a diabolo duceretur. Ergo in sequente domino non infirmitas, sed patientia est; in ducente autem diabolo non virtus, sed superbia est, quia volentem Christum non intelligens quasi invitum ducebat.* Hieronymus tritt dieser Bemerkung ganz bei: *assumptio ista non ex imbecillitate domini venit, sed de inimici superbia, qui voluntatem salvatoris necessitatem putat;* drückt sich aber übel aus, denn der Evangelist schreibt doch nicht aus der Seele des Teufels heraus. Was liegt nun aber eigentlich in diesen Worten: παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος? Bleek sagt: „so wie der Ausdruck hier lautet, ist nicht ganz wahrscheinlich, dass es vom Evangelisten bloss sollte in dem Sinne gemeint sein, er habe durch Ueberredung Jesum veranlasst, mit ihm in die heilige Stadt und auf das Tempeldach zu gehen; die Ausdrucksweise führt eher darauf, mit vielen älteren Auslegern, wie auch Ebrard (de Wette), es auf ein übernatürliches Entrücken durch höhere Kräfte zu beziehen.“ Meyer scheint παραλαμβάνει eben so zu fassen, wenigstens schreibt er zu ἵστησιν, „nicht: *auctor erat, ut Christus* (mit ihm) *illuc se conferret* (Kühnöl vergl. Fritzsche), sondern: e r s t e l l t i h n, worin das Unwillkürliche von Seiten Jesu liegt und von Seiten des Teufels die Gewalt, welche äusserlich behufs der gottgewollten Versuchung über Jesum verfügt.“ Wir pflichten gegen Euthymius, Maldonatus u. A., die eine Fusswanderung des Herrn mit dem Teufel gen Jerusalem annehmen, diesen und Strauss bei, welcher letztere hier ohne Zweifel eine magische Versetzung indicirt findet, wie Apostelg. 8, 39 dem πνεῦμα κυρίου ein solches ἁρπάζειν zugeschrieben werde. Der Verf. des Traktates *De card. virt.* hat hiergegen aber gewichtige Bedenken: *sed quod corporaliter eum diabolus tulerit, videtur inconveniens: quod humeris eius salvator insederit et pro vehiculo usus sit, quem praecipitatorem sciebat, vel ei ferendum se commiserit, cuius insidias agnoscebat.* Hase spricht sich in seiner Gnosis ganz ähnlich aus; selbst Ullmann stellt noch das Dilemma auf: „folgte Jesus dem Teufel gutwillig, so bestimmte ihn der Wille des Teufels; folgte er widerstrebend, so war er in unangemessener Weise in dessen Macht.“ Diese Scylla und Charybdis besteht aber nur in Ullmanns Gedanken; er hat sich die Alles entscheidende Frage nicht vorgelegt, ob nicht, was die älteren Kirchenväter allesammt annehmen, der Wille des Satans hier ein Mal mit dem Willen des Herrn übereinstimmt. Ist dieses der Fall, so hat das Folgen Jesu nicht die geringste Schwierigkeit mehr; denn mehr als ein Folgen, als ein Sichführenlassen liegt in dem παραλαμβάνειν nicht.

So wenig als dieser seine drei auserwählten Zeugen auf den Berg der Verklärung hinaufgetragen hat, Matth. 17, 1, sondern ihnen durch Wink oder Wort hiess, ihm nachzufolgen; so wenig ist hier an ein rein passives Verhalten von seiner Seite zu denken. Wohin der Satan den Herrn haben will, dahin begibt sich der Herr nicht als ein Automat, der von aussen her regiert wird, sondern *ex motu proprio*. Ein Sichversetzenlassen und Sichselbstversetzen Jesu in die heil. Stadt hat nach meinem Dafürhalten keine grösseren Schwierigkeiten als sein Wandeln über das Meer hin.

Der Versucher führt den Herrn εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, Hieronymus verweist schon treffend auf Matth. 27, 53. Jerusalem heisst so schon in dem Alten Testamente, vgl. Jesaj. 48, 2. 52, 1. Nehem. 11, 1, als die Stadt des grossen Königs (Matth. 5, 35): jetzt noch nennen die Araber diesen theokratischen Mittelpunkt der Kinder Israel el-Kuds (die Heilige) oder Beit-el-Mukaddis (Haus des Heiligthums). Meyer bemerkt: „die Bezeichnung hat etwas Feierliches im Gegensatze gegen den Teufel.“ Bengel schreibt dazu: *ubi praesidium angelicum imprimis sperandum videri poterat*. Beide scheinen mir aber das Richtige nicht getroffen zu haben; dass Jerusalem in besonderer Weise als Stätte der Wirksamkeit der Engel betrachtet wurde, lässt sich aus der Schrift nicht erweisen, obgleich es die Stadt eines grossen Königs ist, und schwerlich bedient sich der Evangelist, um einen Effekt hervorzubringen, dieser Umschreibung. Wie der Versucher sich an den Heiligen Gottes heranmacht, so scheut er sich auch nicht vor den heiligen Orten und Häusern: die Unverschämtheit dieses Geistes, welcher am Ende in das Haus Gottes eindringen und sich darin festsetzen will, als wäre er Gott selbst, 2 Thess. 2, 4, soll wohl durch diese Bezeichnung Jerusalems scharf hervorgehoben werden. Vielleicht liesse sich auch noch sagen: da der Teufel sich in seiner zweiten Versuchung auf das Wort Gottes stellt und beruft, so wählte er zu dieser Versuchung einen Ort, dessen Gottbezogenheit allgemein anerkannt war. Ist dem Reinen alles rein, so ist dem Unreinen nichts rein! Satan sucht sich, wie Luther vielfach hervorhebt, für seinen Bisam die reinsten Oerter.

Der Teufel stellt den Herrn ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ. Bengel bemerkte schon vor vollen hundert Jahren: *quodnam hoc fuerit pinnaculum, ambigunt antiquarii*; wir müssen heute noch dasselbe sagen, ja die Zahl der verschiedenen Auffassungen ist seitdem noch gewachsen. Meyer ist der Ansicht, dass Euthymius Zigabenus, welcher unter πτερύγιον einen Aussenbau des Tempels versteht, der Wahrheit am nächsten gekommen sei. Ist πτερύγιον diess, so kann darunter die Halle Salomos, welche an der Ostseite an den Tempel anstiess, *cf.* Josephus *ant.* 20, 9, 7, mit Wetstein, Michaelis u. A., oder die στοὰ βασιλική an der Südseite *cf.* Joseph. *ant.* 15, 11, 5 gemeint sein, so Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Bretschneider, Meyer und Caspari; letztere zwei berufen sich noch ganz besonders darauf, dass Josephus in der angezogenen Stelle von der Schwindel verursachenden Höhe dieses Bauwerks spreche. Godet lässt die Wahl frei. Andere dagegen denken bei dem πτερύγιον nicht an ein Nebengebäude des Tempels, sondern an den Tempel selbst, so sämmtliche Kirchenväter, Luther, Calvin, Beza, Bengel, Paulus, Fritzsche, Bleek. Meyer bemerkt dagegen, dass nach Josephus *bell. jud.* 5, 5, 6 und 6, 5, 1 die Bedachung des Tempelhauses κατὰ κορυφὴν mit spitzigen Stangen zum Schutze gegen die Vögel besetzt gewesen, und dass wegen der höchsten Heiligkeit des Ortes schwer-

lich der Tempel selbst von der Ueberlieferung zum Schauplatz dieser satanischen Versuchung gewählt worden wäre; auch soll τοῦ ἱεροῦ entgegenstehen, welches nicht wie ὁ ναός das eigentliche Hauptgebäude des Tempels, sondern den ganzen Tempelplatz mit all seinen Bauten bezeichne. Hiergegen ist aber zu bemerken, dass der Evangelist Matthäus durchaus nicht zwischen τὸ ἱερόν und ὁ ναός scharf scheidet. Nach 27, 5 wirft der Verräther das Blutgeld in den ναός, was doch gewiss nicht sagen will, dass er in das nur den Priestern zugängliche Tempelhaus eingedrungen sei. Ebenso dürfte „die Ueberlieferung“ schwerlich Anstand genommen haben, den Tempel dem Satan als Schauplatz anzuweisen, da derselbe ja an den, der grösser ist als der Tempel, auch herantritt. Endlich hindern die Stangen, mit denen das Tempeldach besetzt war, gar nicht, dass dort in der Höhe Menschen stehen; ein Umgang konnte ja um das Dach laufen. Wenn der Evangelist die Ansicht Meyers und seiner Genossen getheilt hätte, so würde er sich schwerlich, so behauptet Bleek, so ausgedrückt haben: „auf das πτερύγιον des Tempels, sondern ein Mal würde er wohl gesagt haben: auf eins der πτερύγια des Tempels, oder er würde die bestimmte Halle, welche gemeint war, genannt haben; dann würde man aber auch erwarten, dass es hiesse, der Teufel habe Jesum auf das Dach dieses πτερύγιον gestellt, um so die grosse Höhe, worauf es für die Versuchung doch ankam, bestimmter hervorzuheben. So wie es hier dagegen lautet, ist es ohne Zweifel als Bezeichnung eines bestimmten Ortes auf der Höhe des Tempels selbst gemeint.“ Was bedeutet es nun aber an dem Tempel? Luther, Beza, Grotius, v. Hofmann, Weiss verstehen unter πτερύγιον die Zinne, die das Dach umgebende Brustwehr; Krebs, Fritzsche und Winer aber die Dachfirste; Paulus und Bleek den Giebel; Sevin und Keim überhaupt das Dach. Das Dach des Tempels war nämlich nicht wie sonst die Dächer im Oriente flach, sondern es senkte sich etwas nach beiden Seiten hinab (Mischna, Midd. 4, 6. Keil, Archäologie S. 161) und konnte daher wohl mit den Flügeln eines schwebenden Vogels verglichen werden. Am einfachsten ist aber doch wohl πτερύγιον von der Zinne zu verstehen, da πτερύγιον sonst auch in der LXX das Aeusserste an etwas, sei es am Kleid, so Num. 15, 38. 1 Sam. 15, 27. 24, 5, 12, sei es am Brustschild, so Exod. 28, 26. bezeichnet.

V. 6. Und sprach zu ihm: bist du Gottes Sohn, so lass dich hinab, denn es stehet geschrieben: er wird seinen Engeln über dir Befehl thun, und sie werden dich auf den Händen tragen, auf dass du deinen Fuss nicht an einen Stein stossest.

Der Versucher macht dem Herrn einen Vorschlag; ängstliche Gemüther mögen sich mit Hieronymus Anmerkung beruhigen: *vox diaboli, qui semper omnes cadere deorsum desiderat, persuadere potest, praecipitare non potest.* Satan unternimmt hier aber einen stärkeren Angriff wie das erste Mal; das versteht sich von selbst, in dem Paradiese hat er es ebenso gehalten, erst zweifelte er nur, ob Gott wirklich dessgleichen etwas sollte gesagt haben, bald aber kommt er mit seinem: Mit Nichten! und macht Gott zum Lügner. Wir denken meist, wenn der eine Anlauf des Bösewichts abgeschlagen ist, hätten wir schon gewonnen; diess ist eine der gefährlichsten Kriegslisten des Versuchers, dass er den Menschen den Glauben beibringt, als wenn er nach dem ersten missglückten Versuche von seinem

Vorhaben ganz abstehe. Er kommt bald wieder; und wie der eine Teufel, welcher aus dem Menschenherzen ausgetrieben worden, dahin geht, sieben andere Geister zu Hülfe ruft und mit diesen anstürmt, Matth. 12, 45, so kommt auch der Satan mit immer grösserer Stärke. Mit einem Worte Gottes tritt er dem Erlöser entgegen; mit einem γέγραπται γάρ will er ihn willig machen, seinem Vorschlage Folge zu leisten. Ganz gut lässt Luther ihn also sprechen: „willst du mit mir aus Gottes Wort disputiren? Halt', ich kann es auch. Da hast du Gottes Wort; er wird seinen Engeln über dir Befehl thun u. s. w., die müssen dir eine Treppe bauen und sollen dich auf den Händen tragen. Nun so springe hinab, lass sehen, ob du auch solcher Zusagung Gottes glaubst!" Satan will mit seinem γέγραπται dem Herrn das scharfe, zweischneidige Schwert aus der Hand winden; er weiss es, dass er diesem Worte nicht widerstehen kann, darum sucht er es an sich zu reissen. Der Teufel ist auch schriftgelehrt, ja er ist selbst bis auf einen gewissen Punkt gläubig, er glaubt ja an die Existenz des Einen Gottes, Jac. 2, 19; wie aber dieser Glaube todt ist, so ist jene Schriftgelehrsamkeit auch todt, sie zeigt sich vornehmlich in der Kunst, Schrift mit Schrift in Widerspruch zu bringen, Widersprüche böswillig in Gottes Wort hineinzutragen, den todten Buchstaben zu pressen und die Schrift zu verdrehen. Zugleich will sich der Versucher, indem er sich auf ein Wort der Schrift beruft, ein frommes, ehrbares Ansehen geben; das Wort ist das Feigenblatt, womit er seine Blösse deckt, die Maske, dahinter der Menschenmörder von Anfang an sein teuflisches Angesicht birgt. Gut sagt nach dieser Seite hin Ambrosius: *disce hoc quoque, quia satanas transfigurat se velut angelum lucis et de scripturis ipsis divinis saepe laqueum fidelibus parat, — utitur et diabolus testimoniis scripturarum, non ut doceat, sed ut circumscribat et fallat.* Das Schriftwort, welches Satan dem Herrn vorhält, ist Ps. 91, 11 f. zu lesen. Die Alten finden hier die satanische Bosheit darin, dass der Teufel auf den Herrn ein Schriftwort beziehe, welches auf ihn gar keinen Bezug haben soll: Hieronymus, dem Chrysostomus, der *autor op. imp.* und Andere mehr beistimmen, ruft aus: *hoc in nonagesimo psalmo legimus, verum ibi non de Christo, sed de viro sancto prophetia est. Male ergo interpretatur scripturas diabolus. Certe si vere de salvatore scriptum noverat, debuerat et illud dicere, quod in eodem psalmo contra se sequitur: super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem. De angelorum auxilio quasi ad infirmum loquitur, de sua conculcatione quasi tergiversator tacet.* Doch diese Behauptung ist ganz hinfällig, was jedem Heiligen und Gerechten gilt, gilt in ganz besonderer Weise von dem Einigen, der wahrhaft heilig und unschuldig ist. Gut sagt daher Calvin: *caeterum etsi promissio ista — ad omnes fideles pertinet, specialiter tamen competit in Christum.* Andere finden nun die Bosheit des Satans darin, dass er die Schrift nicht wortgetreu citirt; so sagt Luther in der Kirchenpostille: „aber der Schalk lässt anstehen, das dabei stehet, nämlich dass die Engel sollen Gottes Kinder behüten auf ihren Wegen. Denn also lautet der Psalm: er hat seinen Engeln befohlen über dir, dass sie dich sollen behüten auf deinen Wegen, dass also die Hut der Engel sich nach Gottes Befehl nicht weiter streckt, denn auf den Weg, darinnen uns Gott zu gehen befohlen hat. Wo wir in solchen Gotteswegen gehen, sollen unser die Engel wahrnehmen. Aber der Teufel lässt anstehen den Weg Gottes und deutet und zieht der Engel Hut auf allerlei, auch auf das, das

Gott nicht geboten hat: das fehlet dann und ist Gottes Versuchung.“ Ganz ähnlich spricht Calvin: *quare in eo nondum fallit satan, quod hoc testimonio probat angelos Christo datos esse ministros, qui eum custodiant et manibus suis portent; sed in eo est fallacia, quod angelorum custodiam ad vagum et temerarium cursum trahit, quae tunc demum filiis Dei promittitur, dum se continent intra suos fines et in viis suis ambulant.* So jetzt noch Keil, Weiss, v. Hofmann. Hiergegen bemerkt aber Bengel: *speciosissima tentatio, quae scripturam videtur apposite allegare. Non dubium est, quin huius dicti vim imprimis saepe senserit satanas ex opposita sibi custodia piorum per angelos. Fraus satanae potius est in falsa applicatione, quam in omissione.* Bleek sagt ebenfalls: „auf den Sinn hat die Auslassung keinen Einfluss, und es ist wunderlich, wenn manche ältere Ausleger darauf Gewicht legen und meinen, der Teufel hätte die Schriftstelle absichtlich verstümmelt, um sie desto eher seinem Zwecke gemäss zur Versuchung Christi anwenden zu können.“ Dieser letzten Behauptung schliesse ich mich mit Kühnöl, Fritzsche, Olshausen, de Wette, Meyer, von Gerlach, Godet an; die Worte in dem Psalme wären bedeutungsvoll, wenn sie lauteten: auf seinen Wegen, und nicht: auf deinen Wegen. Der Schutz der Engel soll nicht durch diesen Zusatz an eine bestimmte Bedingung gebunden werden, sondern vielmehr durch diesen Zusatz auf jeden Schritt und Tritt bestimmt ausgedehnt werden.

V. 7. Da sprach Jesus zu ihm: wiederum stehet geschrieben: du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen.

Der Herr steht auch in dieser Versuchung unbeweglich: die heilige Schrift ist sein Stecken und Stab, das Wort Gottes ist der Schild, mit welchem er alle feurigen Pfeile des Bösewichtes auffängt und auslöscht. *Abusus non tollit usum,* der Werth der heiligen Schrift darf dadurch nichts in unseren Augen verlieren, dass so Viele an diesem Buche zu Meistern werden wollen, dass dieses Buch leider das geworden ist, was der alte Vers aussagt:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

Treffend bemerkt Bengel: *etsi satanas retorquebat τό scriptum est, tamen Jesus id sibi non sinit quasi protritum quiddam extorqueri, sed ter adhibet. Scriptura per scripturam interpretanda et concilianda.* Das ist besser gesprochen, als wenn Hieronymus sagt: *falsas de scripturis diaboli sagittas veris scripturarum frangit clypeis. Et notandum est, quod testimonia necessaria de deuteronomio tantum protulerit, ut secundae legis sacramenta monstraret.* Gewiss die heilige Schrift ist der Schild des Herrn, wie Calvin sagt: *hoc primum notatu dignum est, quod scripturam Christus pro clypeo opponit; nam haec vera est dimicandi ratio, si certa victoria potiri cupimus.* Aber Jesus setzt nicht eigentlich Schrift wider Schrift: *πάλιν γέγραπται* entgegnet er; er setzt Schrift neben Schrift. Erasmus, Er. Schmid, Baumgarten-Crusius u. A. wollen *πάλιν adversativ* gleich *contra,* „hingegen“ fassen, was es aber nie bedeutet. Es führt nur eine neue Schriftstelle ein und ist so gleich *rursus,* „wiederum“. Die Schrift kann sich nie widersprechen; kein Schriftwort kann als Gegensatz, als Widerspruch zu einem anderen betrachtet werden. Die Schrift ist eine organische, geschlossene Einheit, sie ist Gottes Wort und Gott ist ein einiger Gott. Reissest du ein einzelnes Wort der Schrift aus dem Zusammenhange heraus, der es trägt

und bestimmt, so kann dieses Wort allerdings mit einem anderen Worte der Schrift in Conflikt gerathen; lässest du es aber an seinem Orte, so ist Alles im schönsten, reinsten und vollsten Einklang! Ein Buchstabe kann dem anderen Buchstaben widersprechen; der Geist ist aber ein und derselbe. Satan reisst die Stelle des 91. Psalmes aus ihrem Zusammenhange, der Herr fügt sie mit seinem: πάλιν γέγραπται wieder in das Schriftganze ein. Nach der Analogie des Glaubens ist zu exegesiren: die Schrift legt sich selbst aus. Christus stellt dem Teufel ein Wort der heiligen Schrift, Deuter. 6, 16, entgegen, und zwar wieder nach der LXX. Bleek sagt dazu: „der hebräische Text hat den Plural: ihr sollt nicht versuchen Jehova, euren Gott, wie ihr ihn zu Massa versuchtet; sollet nicht von ihm fodern, dass er ausserordentliche, recht in die Augen springende Beweise seiner Macht und Fürsorge für die Menschen gebe.“ Der Herr antwortet: οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου. Bengel bemerkt: *ex eorum (LXX) interpretum usu* ἐκπειράζειν *non est significantius, quam* πειράζειν. *Hoc autem dicit Jesus: meum non est, tentando provocare Deum:* und ihm stimmen die meisten neueren Ausleger ohne Bedenken bei. Olshausen, Fritzsche, Meyer aber fordern ganz mit Recht für dieses ἐκπειράζειν, das uns im N. T. nur noch Luk. 10, 25 und 1 Cor. 10, 9 begegnet, eine verstärkte Bedeutung: es bezeichnet an den angegebenen Stellen eine ungewöhnlich starke Versuchung. Ganz naiv paraphrasirt Luther diese Antwort so in der Hauspostille: „da sind Treppen und Stiegen; derohalben es unnoth ist, dass ich mich herablasse. Weil ich nun ohne Gefahr die Stiege hinabgehen kann, wäre es unrecht, dass ich mich ohne Noth und Befehl Gottes wollte in Gefahr geben.“ Calvin sagt sehr gut: *aptissime respondet Christus, non aliter sperandum esse, quod illic Deus auxilium promittit, quam si modeste illi se regendos fideles committant: neque enim Dei promissionibus aliter possumus inniti, quam si eius mandatis obsequimur. Porro cum tentetur Deus pluribus modis, hoc loco t e n t a r i dicitur, quum media negligimus, quae nobis ad manum porrigit. Perinde enim faciunt, qui, praeteritis mediis, quae Deus commendat, potentiam eius et robur volunt experiri; acsi quis homini absconderet brachia et manus et postea iuberet eum operari. In summa quisquis experimentum divinae potentiae capere appetit, ubi necesse non est, ille Deum tentat, eius prommissiones subiiciens iniusto examini.* Gott versuchen, könnten wir sagen, heisst Gott nicht recht, auf dem rechten, ordnungsmässigen Wege suchen; wir suchen aber Gott, nicht, wenn wir in der Noth eigene Wege suchen und neue Bahnen brechen, sondern allein, wenn wir auf seine Hülfe in Geduld harren.

Was ist nun der Inhalt dieser zweiten Versuchung? Die Alten haben auch hier mehrfach wieder eine doppelte Absicht angenommen: der Teufel wollte nach ihnen herausbringen, ob Christus wirklich der Sohn Gottes sei, und zugleich versuchen, ob er den Sohn Gottes nicht in die *concupiscentia vanae gloriae* verstricken könnte. So sagt der *autor op. imp.: per hanc propositionem, quomodo poterat cognoscere, si filius Dei est, an non? Primum volare per aërem non est proprium opus Dei, quia nec hoc est utile alicui vel ad animam vel ad corpus. — Si ergo non volaverit, quomodo poterat per hoc cognoscere, utrum non potuit propter infirmitatem quasi homo, aut noluit propter vanitatem quasi Deus?* Diese Versuchung aber finden sie motivirt theils in der eigenen Geschichte des Satans, theils in seiner Erfahrung; der *autor op. imp.* bemerkt nämlich: *sicut ergo con-*

cupiscentia vanae gloriae ipse ruit de coelo; *nam cum esset angelus, volens se ostendere Deum, perdidit et illud, quod erat, dum voluit apparere, quod non erat; sic putavit, et Christum concupiscentia vanae gloriae ferri*, und lässt den Teufel bei sich selbst sprechen: *iste*, *qui in fame non vincitur*, *etsi non est filius Dei, tamen sanctus est. Valent enim homines sancti et spirituales fame non vinci. Sed postquam omnem necessitatem carnis vicerint*, *per vanam gloriam cadunt.* Schenkel, Hase schliessen sich dieser Auffassung an. Eine Aufforderung zu einem epideiktischen Wunder fanden die Alten übrigens meist nicht in den Worten des Versuchers. Der *autor op. imp.* macht sogar ernste Versuche, diese Handlung auf den Herrn und den Satan zu beschränken: *forsitan enim*, sagt er, *diabolus*, *quantum ad se, sic eum assumebat, ut ab omnibus videretur; ipse autem nesciente diabolo invisibiliter sic agebat, ut a nemine videretur.* Während sich Bleek vorsichtig ausdrückt, dass der Teufel Jesum reize, Gott zu versuchen, indem er ihn auffordert, „sich, ohne durch seinen Beruf dazu veranlasst zu sein, der augenscheinlichsten Lebensgefahr auszusetzen, um zu sehen und etwa der Welt zu zeigen, dass Gott auch hier sich als seinen Vater bewähren und ihn als seinen Sohn bestätigen werde“; sagt Meyer sehr bestimmt: „der Sohn Gottes soll sich im Vertrauen auf den göttlichen Schutz zu einem verwegenen Schauwunder unterfangen. Denn die Volksmenge, auf welche diese Versuchung berechnet ist, versteht sich auf dem Tempelplatze von selbst, daher nicht mit Kohlschütter, Ullmann, Engelhardt anzunehmen, es sei nur auf eine Erweisung göttlicher Huld und Bewahrung abgesehen gewesen. So wird nicht gewürdigt, dass Jesus aus der Wüste auf den volkreichsten Mittelpunkt der Hauptstadt geführt wird. Treffend Euthymius Zigabenus: *διὰ κενοδοξίας ἑλεῖν αὐτὸν ἐπιχειρεῖ.*“ Pfleiderer verbessert diese Ansicht durch die Bemerkung, dass diess Schauwunder die Messiasprobe und Legitimation vor allem Volke sein sollte. Sehr übel ist es bei dieser Auffassung, dass man die Hauptsache, nämlich das zuschauende Volk, auf welches diess epideiktische Wunder angelegt war, sich erst hinzudenken muss: und wenn man nun gar wie Meyer als den Punkt, von welchem sich der Herr auf des Satans Geheiss hinablassen sollte, die Zinne, das Dachgeländer der Königshalle, betrachtet, welche auf der Rückseite sich in schwindeliger Höhe über einem jähen Abgrund erhob, so verstand es sich doch wohl von selbst, dass er von dort nicht in den Tempelhof, sondern in jenen gähnenden Schlund hinabspringen musste, um das Grösste zu wagen und das Wunderbarste zu zeigen, wobei ihm aber jedes Publikum gefehlt hätte. Jedenfalls wird auch die satanische Zumuthung gefährlicher, wenn der Herr nicht vor den Augen des Volkes seine verborgene Herrlichkeit erscheinen und sich von ihm als einen Gott anbeten lassen soll, sondern wenn er sich selbst in dem Anblick und in der Ausübung seiner göttlichen Herrlichkeit gefallen und anbeten soll. Luther findet schon die Pointe dieser Versuchung ganz wo anders. „Das ist,“ sagt er in seiner Hauspostille, „eine schwere und geistliche Anfechtung des Glaubens, da der Glaube auf der anderen Seite auch angefochten wird, eben wie er oben mit der Sünde und dem Zorne Gottes wird angefochten. Denn wo es der Teufel nicht dahin kann bringen, dass wir an Gott verzagen, so versucht er es auf der anderen Seite, ob er uns könne vermessen und hoffärtig und zu viel kühn machen. — Das ist nun eine solche Anfechtung, die Niemand verstehet, denn er hab’s versucht. Denn gleichwie

die erste auf Verzweiflung treibet, also treibet diese auf Vermessenheit und auf solche Werke, die Gottes Wort und Befehl nicht haben. Da soll ein Christ die Mittelstrassen gehen, dass er weder verzweifle noch vermessen sei, sondern bleibe einfältig bei dem Worte in rechtem Vertrauen und Glauben. So sollen die lieben Engel bei uns sein und sonst nicht.“ Calvin sagt ebenso bestimmt: *prius Christum conatus fuerat satan in desperationem trahere, quia victu et ordinariis mediis destituebatur: nunc ad inanem et ventosam confidentiam eum sollicitat, ut neglectis mediis, quae ad manum sunt, se ipsum proiiciat sine necessitate in manifestum discrimen et quasi extra metas exsultet.* Wir geben dieser Auffassung mit Ullmann, Baumgarten-Crusius, Kohlschütter, Engelhardt, Neander, Godet, Weiss, v. Hofmann entschieden den Vorzug; der Versucher wollte den Herrn bewegen, durch ein ganz unmotivirtes, tollkühnes, gar nicht in seinem Berufe liegendes Sichhinabstürzen die Wunderhülfe der göttlichen Allmacht zu erproben. Die Antwort des Herrn drängt offenbar zu ihr. Muthete der Teufel, was viele Neuere, deren Wortführer Meyer ist, annehmen, demselben ein epideiktisches Wunder zu, so musste er etwa entgegnen, dass Gottes Kraft nicht zu eitlem Schaugepränge, sondern zum Dienste der heilsamen Gnade bestimmt sei.

V. 8. Wiederum führte ihn der Teufel mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit.

Einen dritten Versuch macht der Teufel: er, der sich in der ersten Versuchung als einen schwarzen und in der zweiten als einen lichten, weissen Teufel durch Vorhalt eines Wortes Gottes gezeigt hat, erscheint nun, um mit Luther zu reden, ganz als ein göttlicher, majestätischer Teufel, der da schlecht herausfährt, als sei er Gott selbst. Der *autor op. imp.* lässt ihn zu seiner Seele sprechen: *tria haec retia habeo extensa super omnem mundum, ut quisquis evaserit de retibus gulae, incurrat in retia vanae gloriae, qui evaserit de retibus vanae gloriae, incidat in retia avaritiae. De his autem tribus retibus nullus hominum ad perfectum evasit et si evasit, non integer, sed contritus evasit. Hic autem iam retia ventris dirupit, retia vanae gloriae transivit; ponam ei nunc retia avaritiae et ostendam illi omnia regna mundi.* Auf einen sehr hohen Berg führt der Versucher den unbesiegbaren Helden. Hasäus verstand unter ihm den Berg Zion, Bochart den Horeb, Druthmar den Tabor, Michaelis den Nebo, Kühnöl den Oelberg, die Tradition sieht in dem Jebel Kuruntul diesen vielbesprochenen Berg. Da aber keiner von diesen einen Ueberblick über alle Reiche der Welt gewährt, so liess Chr. Fr. Fritzsche den Satan gar diesen Berg aus dem Schosse der Erde *ad hoc* hervorzaubern. Was die Evangelisten nicht näher bestimmten, wollen wir auch so unbestimmt lassen: wir müssen uns aber auf das entschiedenste gegen v. Hofmann erklären, welcher behauptet, dass Jesus vermöge der Gewalt, die das Geistwesen über den leiblich Lebenden hatte, auf den hohen Berg nur entrückt sei, aber nicht leiblich. Stellte der Teufel den Heiland aber vorher leiblich auf die Zinne des Tempels, warum soll er ihn dann nicht auch jetzt leiblich auf den Berg gestellt haben? Von diesem sehr hohen Berge zeigte der Versucher dem Herrn *πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν*. Wie aber ist das möglich? Lösner, Fischer, Krebs, Rosenmüller, Michaelis, Gratz u. A. helfen sich nun damit aus der Schwierigkeit, dass sie

unter dem κόσμος hier bloss das heilige Land verstehen; einen solchen Berg, von dem man das ganze Land übersehen konnte, gab es; aber seit wann heisst Palästina die Welt; seit wann nennt man die Landschaften Kanaans Königreiche? Andere, wie Baumgarten-Crusius, verstehen unter κόσμος ausschliesslich die Heidenländer; richtiger ist aber wohl, dass man Palästina und alle anderen Länder unter diesem πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου mit Fritzsche, Meyer, Bleek u. A. begreift. Wie konnte man aber dieses Alles von einem Punkte sehen? Der *autor op. imp.* sagt: *ita intelligendum est, assumpsit eum super montem excelsum valde; quia quanto magis excelsior fuerit mons, tanto magis aspicienti ex eo spaciosior terra videtur. Ostendit autem ita, non ut ipsa regna, vel civitates eorum, vel populos, vel argentum, vel aurum videret, sed partes terrae, in quibus unumquodque regnum vel uniuscuiusque regni civitas posita erat; ut puta, si ascendas super excelsum locum, digito extenso dicam tibi: ecce, ibi est Roma, aut ibi est Alexandria; non sic ostendo tibi, ut ipsas videas civitates, sed partes terrae, in quibus positae sunt.* Ihm schenken Euthymius Zigabenus, Rhabanus, Thomas von Aquino, Wetstein, Kühnöl, auch Bengel Beifall; letzterer bemerkt: *monstrat ad oculos ea, quae horizon complecteretur; cetera per enumerationem et indigitationem fortasse. Subtilis spiritus est satanas.* Wenn aber Satan mit Worten bloss schildern wollte, warum geht er dann noch auf einen so hohen Berg? Hätten dann die Evangelisten nicht einen anderen Ausdruck für δείκνυσιν wählen müssen? Was soll dann noch ἐν στιγμῇ χρόνου — Luk. 4, 5.? Theophylaktus sagt: *αἰσθητῶς οὖν αὐτῷ ἔδειξεν ἐν τῷ ὄρει πάσας τὰς βασιλείας, κατὰ φαντασίαν ὑποστήσας αὐτῷ πρὸ ὀφθαλμῶν ταύτας.* Grotius bemerkt: *nimirum quasi in pictura ponens omnem, qui usquam esset regiae fortunae apparatum; nam neque oculos neque vim imaginatricem Christi illusam puto, sed potius a daemone effictas quasdam imagines rerum, quae εἴδωλα Graeci vocant et exponunt φαινόμενα ἐν τῷ ἀέρι φαντάσματα ἄστατα ὄντα καὶ ἀβέβαια.* Origenes hat schon ähnlich gesagt: *ostendit ei in puncto temporis, hoc est in praesenti temporum cursu, qui ad comparationem aeternitatis puncti instar obtinet; neque enim necessarium habuit salvator, ut sibi dignitates saeculi istius et negocia monstrarentur, statim ut aciem luminum suorum ad contemplandum vertit et peccata regnantia et eos, qui regnarentur a vitiis, conspexit;* Ambrosius bemerkt zu dem ἐν στιγμῇ χρόνου — *non tam conspectus celeritas indicatur, quam caducae fragilitas potestatis exprimitur, in momento enim cuncta illa praetereunt.* Ich halte diese Ansicht, welche auch Godet in den Worten: „das kann heissen, dass der Versucher durch eine diabolische Vorspiegelung sie in unmittelbarer Aufeinanderfolge Jesu erscheinen liess“ vertritt, für die textgemässeste; von keinem Berge lassen sich alle Reiche der Welt übersehen, aber wohl hat der Teufel die Gewalt, ein Tableau, ein Luftgebilde zu produciren, nur wird dieses Gebilde vor dem Auge des Herrn nicht bestehen können; wie er die Lüge, welche vor ihn hintritt, gleich durchschauet, so erkennt er auch die Schemenhaftigkeit dieses Anblicks; wie ἐν στιγμῇ χρόνου alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit vor seinem Auge dalagen, so verschwinden sie auch wieder ἐν στιγμῇ χρόνου.

V. 9. U n d s p r a c h z u i h m : d a s A l l e s w i l l i c h d i r g e b e n , s o d u n i e d e r f ä l l s t u n d m i c h a n b e t e s t.

Der Satan sieht sich von dem Herrn so weit gedrängt, dass er nicht

länger die Maske vorbehalten kann; er muss sich enthüllen und siehe! der Versucher entpuppt sich als den Fürsten dieser Welt. *Ταῦτά σοι πάντα δώσω* — spricht er, ja nach Lukas, *ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται.* Als sein Eigenthum betrachtet Satan diese Welt; redet er dabei aus seinem Eigenen, oder aus der Wahrheit? Hieronymus schreibt zu unserer Stelle: *arrogans et superbus etiam hoc de iactantia loquitur, non quod in toto mundo habeat potestatem aut possit omnia regna dare diabolus, cum sciamus, plerosque sanctos viros a deo reges factos.* Ambrosius sagt kurz und bündig: *in utroque mentiebatur, neque enim habebat neque conferre poterat, quo carebat.* Wenn der Teufel auch durchaus keinen Rechtstitel auf die Welt hat, so hat er sich doch durch seine List und Gewalt ein Reich in dieser Welt gegründet; er ist nicht ein König der Welt in der Einbildung, sondern die heilige Schrift schreibt ihm eine wirkliche Herrschaft über die Welt zu, wenn sie ihn den Fürsten dieser Welt benennt. Freilich beruht seine Oberherrlichkeit nur auf der Zulassung Gottes. Ich möchte daher auch nicht sagen, dass der Teufel den Herrn geradezu anlügt; was er sich angemasst hat, sieht er als sein rechtmässiges Eigenthum an und sein Versprechen ist wohl auch treu gemeint. Er hat es erfahren, dass er diesen nicht überwältigen kann, und darum versucht er, mit ihm einen Compromiss aufzurichten, er will ihm die Reiche gutwillig einräumen, er will ihm nicht nur nicht im Wege sein, sondern sogar bestimmt behülflich sein, alle Reiche der Welt einzunehmen; er will die Herzen der Weltkinder ihm zuneigen, die Mächte der Welt zur freiwilligen, freudigen Huldigung Christi als des Königs bewegen. An eine Bedingung aber knüpft der Versucher dieses Anerbieten: *ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι.* Es zeigt sich hier evident, dass wir mit der Behauptung, dass dem *προσκυνεῖν* ein religiöses Moment anhafte, entschieden im Rechte waren; Bleek kann hier nicht umhin, zu bemerken: „doch kann man es hier auch gerne durch anbeten geben, da dem Teufel huldigen die Anbetung desselben in sich schliesst." Der Ausdruck bei Bleek ist schlecht getroffen; man kann *προσκυνεῖν* nicht hier mit „anbeten" wiedergeben, sondern man muss es geradezu thun, was Fritzsche sehr energisch betont, denn der Herr legt es durch seine Antwort selbst in diesem Sinne aus. Der Erlöser soll dem Satan huldigen, er soll nicht bloss ein unheiliges Mittel ergreifen, um einen heiligen Zweck zu erreichen, er soll — in dem Anbeten des Satanas ist dieses unbedingt mit eingeschlossen — auch seinen Zweck anders setzen. Kein wahres Himmelreich, kein wahrhaftiges Reich Gottes soll er aufrichten, er soll bei der Aufrichtung dieses Reiches auch der Welt und ihrer Herrlichkeit Rechnung tragen; nicht gerade ein satanisches Reich, ein Reich himmelschreiender Sünde und Ungerechtigkeit soll er stiften, wohl aber ein Reich, denn der Versucher will ihm die Welt und ihre *δόξα* nicht umsonst gezeigt haben, welches von dieser Welt ist und nach weltlicher *δόξα* steht, ein Reich, in welches man nicht ausschliesslich durch die Wiedergeburt gelangt, in welches der natürliche, fleischliche Mensch vielmehr, so wie er ist, mit vollen Segeln hineinfahren kann.

V. 10. Da sprach Jesus zu ihm: hebe dich weg von mir, Satan, denn es stehet geschrieben: du sollst anbeten den Herrn, deinen Gott, und ihm allein dienen.

Der Herr steht in dieser Versuchung ebenso fest, als in den beiden früheren. Jetzt erst ruft er dem Satanas zu: *ὕπαγε, σατανᾶ.* Warum erst

jetzt? *Vide*, antwortet der *autor op. imp.*, *cum Christus in prima tentatione passus fuisset tentationis iniuriam, dicente sibi diabolo: si filius Dei es, dic lapidi huic, ut fiat panis; non est exasperatus, nec in increpationem vel abiectionem eius est excitatus: sed sustinuit et mitis permansit, tamen contra verba tentatoris congrua dedit exempla. Similiter et in secunda, quamvis esset iniuriatus, dicente sibi diabolo: si filius Dei es, mitte te deorsum; turbatus non est, nec increpans ei dixit: vade retro, satana. Nunc autem, quando diabolus Dei sibi praesumpsit honorem, dicens: haec omnia tibi dabo, si procidens adoraveris me, et hoc quaesivit fieri sibi a Christo, quod soli Deo fieri debebat, exasperatus est et iratus est et increpavit eum et repulit; ut nos illius discamus exemplo, nostras quidem iniurias illatas ab impiis sive in dicto sive in facto magnanimiter sustinere, Dei autem iniurias et contemptum neque usque ad auditum sufferre.* Doch diese Begründung will noch nicht völlig ausreichen. Stier meint, der Herr habe, ohne sich zu kümmern, wer ihn denn eigentlich frage, die beiden ersten Male geantwortet, jetzt, wo aber der Satan so nackt und bloss hervortrete, erkenne er den Satan. Ich kann diese Auffassung, welche allerdings unter den Kirchenvätern schon Vertreter hat, nicht gutheissen. Christus hat von vornherein den Satan erkannt; jetzt aber nennt er ihn mit Namen und heisst ihn sich von dannen heben, weil Satan jetzt erst die Maske von dem Angesichte gezogen hat, um sich als den Fürsten der Welt darzustellen, weil der Versucher jetzt erst aus seinem angenommenen Incognito selbst heraustritt, um, so zu sagen, seinen letzten Trumpf auszuspielen. Der Herr nennt den Satan jetzt bei Namen; Bengel bemerkt dazu: *tentasti, ut explorares, quis ego sim; et ego tibi dico, quis tu sis. Tentatorem, quum is maxime favere videri vult, satanam appellat. Superbia enim, satanam se esse, plane demonstraverat.* Er begnügt sich aber nicht damit, dem Satan den Weggang zu gebieten, er gibt ihm auf sein Wort noch eine rechte Antwort, die er bedenken mag. Noch ein Mal greift Jesus in die heilige Schrift hinein und hebt aus Deuteronomium 6, 13 nach der LXX eine schlagende Stelle hervor: κύριον τὸν θεὸν σου προςκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις; nur hat die LXX statt προςκυνήσεις nach dem hebr. Texte φοβηθήσῃ; *pro timore*, schreibt Bengel, *convenienter ponit Jesus adorationem* mit Bezug auf V. 9. Diese Stelle ist dadurch noch interessant, dass sie den Zusatz *sola* bei *fide* gegen alle katholischen Angriffe, als sei dadurch die Schrift gefälscht, vollständig rechtfertigt. In dem Grundtexte steht ja kein Wort, welches dem μόνῳ entspricht; die LXX hat dieses Wort schon hinzugethan, *qui etiam* μόνος, bemerkt Bengel, *salvo sensu inseruere*, Gen. 3, 11, 17, und der Herr hat mit seinem γέγραπται es ausdrücklich als ein Schriftwort, als die sinngetreue Uebersetzung des hebräischen Textes bestätigt. So hat Luther mit derselben Treue, als Christus Deuter. 6, 13, die Hauptstelle Röm. 3, 28 übersetzt.

Die Alten, z. B. Chrysostomus und der *autor op. imp.*, heben noch besonders die Sanftmuth Jesu hervor; er schleudert den Satan nicht mit einem Fluche weit von sich, sondern heisst ihn nur gehen, wie sehr er ihm auch verhasst ist. In dieser sanftmüthigen Ruhe zeigt es sich, dass es dem Versucher durchaus nicht gelungen ist, eine Erregung, eine Unruhe, einen Aufruhr in dem Herzen des Erlösers hervorzubringen. Denn der, welcher innerlich stark afficirt ist, lässt seinen Affekt in starken Worten hervorbrechen. Was soll nun diese Versuchung? Die Väter behaupten

einstimmig, der Teufel wolle den Herrn zur *avaritia* verführen. Luther, dem Olshausen, Meyer u. A. beistimmen, sagt: „die dritte Anfechtung ist zeitliche Ehre und Gewalt". Calvin, welchem neuerdings Baumgarten-Crusius noch beigepflichtet hat, bemerkt: *caeterum species tentationis fuit, ut haereditatem, quam Deus filiis suis promisit, aliunde Christus quam a Deo ipso peteret.* Bleek schreibt: „was übrigens den Sinn dieser Versuchung betrifft, so müssen wir uns vergegenwärtigen, dass es der Zweck der Erscheinung des Sohnes Gottes war, sich die ganze Welt dienstbar zu machen. Dazu verheisst der Satan, ihm verhelfen zu wollen, wenn er nur ihm sich unterwerfen, mit ihm Gemeinschaft pflegen wolle. Dem aber widersteht der Erlöser in gleicher Weise, wie den beiden vorhergehenden Versuchungen, indem er dadurch uns ein Beispiel gibt, wie wir auf alle Weise es verwerfen sollen, uns mit dem Bösen zu verbinden und uns in seine Gewalt zu begeben, wenn es auch noch so sehr den Anschein hat, dass wir dadurch unsere an sich guten Zwecke würden fördern können." Hätte der Herr auch nur im geringsten nachgegeben, nur im geringsten, um bald und leicht zu seinem Zwecke zu gelangen, dem Satan irgend eine Concession gemacht, so war er und sein Reich verloren, denn wer dem Teufel auch nur den kleinen Finger gibt, dessen ganze Hand hat er bald.

V. 11. Da verliess ihn der Teufel und siehe, da traten die Engel zu ihm und dieneten ihm.

Der Teufel verliess den Herrn τότε, sein Weggang wird von dem *autor op. imp.* nicht ganz richtig aufgefasst; *diabolus autem*, sagt er, *sicut rationis est intelligere, id est, sicut rationabiliter intelligi potest, non quasi obaudiens ad praeceptum, recessit; sed aut ipsius Christi divinitas, aut spiritus sanctus, qui erat in eo, excussit inde diabolum; quod ad nostram consolationem proficit maxime, quia non tamdiu homines Dei diabolus tentat, quamdiu vult; sed quamdiu Christus eum permittit vel spiritus sanctus, qui est in eis.* Richtiger sagt Chrysostomus: ὅπερ πρόσταγμα μᾶλλον ἦν, ἢ ἐπιτίμησις, ὁμοῦ τε γὰρ εἶπεν αὐτῷ, ὕπαγε, καὶ δραπετεῦσαι αὐτὸν ἐποίησεν. Nicht ganz aus eigenem Willen hebt sich der Satan davon; er hat die Uebermacht des Sohnes Gottes erfahren und räumt ihm gezwungen das Feld. Weicht Satanas auch nicht für immer von Jesus, sondern nur nach Luk. 4, 13 ἄχρι καιροῦ, so kann er doch jetzt nicht länger mehr von dieser Seite her denselben anfechten; kommt er wieder, so muss er einen anderen Weg einschlagen, um ihn zu überwinden. Durch die Lust hatte Satan den Herrn versuchen wollen; welches höhere Anerbieten kann er ihm machen als das, selbst von seinem Weltthron herabzusteigen, sein Scepter ihm zu überantworten, alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit ihm unterthänig zu machen? Den denkbar höchsten Preis hat Satan geboten; aber es gibt keinen Preis, um welchen Christus die Unschuld seines Herzens feil ist. Satan geht, er räumt das Feld, erkennt dem Herrn also selbst faktisch die Palme des Sieges zu. Während er weicht, nahen sich Jesu die Geister, aus deren Reiche Satan im Anfange gefallen ist; ἄγγελοι, diese dienstbaren Gottesgeister, welche sonst ausgesandt werden zum Dienste um derer willen, die ererben sollen die Seligkeit, kommen jetzt zu dem, welcher uns durch seine Standhaftigkeit in der Stunde der Versuchung einen grossen Dienst zu unserer Seelen Seligkeit geleistet hat, um ihm zu dienen — καὶ διηκόνουν αὐτῷ. Calvin findet mit Recht in dem Nahen der Engel einen Trost: *ad solatium refero; ut sentiret*

Christus, se Deo patri curae esse validoque eius praesidio munitum contra satanam. Nam ipsa solitudo moerorem augere poterat, quum omnibus hominum officiis privatus inter feras degeret. — Nec tamen putandum est, Christum umquam desertum fuisse ab angelis, sed, ut daretur tentationi locus: interdum Dei gratia, quamvis praesens esset, eum secundum carnis sensum latuit. Jetzt können erst die Engel sich nahen, denn der Herr musste allein kämpfen; sie nahen sich ihm, um nicht bloss seines Sieges Zeugen zu sein und ihm den Dank aus dem Himmel zu bringen für seine Treue; sie wollen auch nicht durch ihre Erscheinung seinen Triumph erhöhen. Hieronymus sagt: *praecedit tentatio, ut sequatur victoria; angeli ministrant, ut victoris dignitas comprobetur.* Wir finden in dem Dienste, welchen die Engel Jesu leisteten, etwas ganz Bestimmtes und reden nicht mit dem *autor op. imp.: in quibus autem rebus illi ministrabant, scire non possumus.* Wir sagen mit Luther, Piscator, Chemnitius, Hammond, Wolf, Bengel, Wetstein, Paulus, Fritzsche, de Wette, Meyer, v. Hofmann, Bleek u. A., dass sie dem hungrigen Ueberwinder des Teufels Speise bringen. Hier wie im Garten Gethsemane war eine solche Handreichung geboten, denn beide Male war der Erlöser seiner leiblichen Natur nach ermattet. Wir fühlen uns ja auch nach einer geistlichen Anfechtung leiblich schwach; da kommen die Engel und bringen ihm von den Früchten der Erde, denn seine Erdenarbeit soll nun recht eigentlich beginnen. Trefflich hebt Hilarius hervor, welches Licht aus diesem Schlusse der Versuchung Jesu auf unser versuchungsreiches Leben fällt: *victo autem a nobis calcatoque diaboli capite, angelorum ministeria et virtutum in nobis coelestium officia non defutura ostenditur.*

Die praktische Behandlung dieser Perikope ist nicht leicht; der Text hat grosse Schwierigkeiten in sich selbst, neue Schwierigkeiten erwachsen daraus, dass wir denselben so zu behandeln haben, wie es für diese Zeit des Kirchenjahres angemessen ist.

Die Versuchung des Herrn das Portal der heiligen Passion.

Denn diese wie jene ist 1. Gottes Wille,
2. des Teufels Werk,
3. des Herrn Ehre,
4. der Engel Freude.

Warum steht die Versuchung des Herrn in dem Eingang der Leidenszeit?

1. Weil die Versuchung der Anfang seines Kampfes mit dem Teufel ist,
2. und das Leiden das siegreiche Ende seines Kampfes mit dem Teufel ist.

Was predigt uns die Versuchungsgeschichte des Herrn im Eingang der heiligen Passionszeit?

Dass 1. jetzt eine neue Versuchung an den Herrn herantritt,
„ 2. aber ein bewährter Streiter in diesen Leidenskampf eintritt,
„ 3. der Fürst dieser Welt als Ueberwundener vom Plane abtritt.

Wie glorreich ist des Herrn Sieg!

1. Stark ist der Feind und listig sind seine Anfechtungen,
2. allein steht der Herr und seine einzige Waffe ist das Wort Gottes,
3. aber der Teufel hebt sich hinweg, und es kommen die Engel Gottes.

Die Versuchung des Herrn der Triumph seiner Unschuld.

1. Von aussen tritt die Versuchung an ihn heran, und keinesweges kommt sie aus dem eigenen Herzen,
2. lockend ist die Versuchung, aber sie kann ihn nicht verlocken,
3. die Versuchung geht vorüber und Gottes Engel dienen ihm.

O Lamm Gottes unschuldig!

1. Dein Feind unser Feind,
2. deine Versuchung unsere Versuchung,
3. dein Sieg unser Sieg!

Sehet da das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt!

1. Es sucht nicht seines Fleisches Wohlgefallen,
2. es sucht nicht seines Namens Ehre,
3. es sucht nicht seines Reiches Herrlichkeit.

Die Unschuld des Herrn bewährt sich.

1. Er vertraut dem Worte Gottes auch in der grössten Noth,
2. er versucht Gott nicht in hochmüthiger Vermessenheit,
3. er fragt nichts nach der Welt und ihrer Herrlichkeit im Dienste seines Gottes.

Eine dreifache Siegeskrone trägt der Herr auf seinem Haupte.

1. Das Vertrauen auf Gott hat gesiegt über das Gefühl des Mangels,
2. die Demuth vor Gott hat gesiegt über die Versuchung zur Vermessenheit,
3. die Liebe zu Gott hat gesiegt über alle Herrlichkeit dieser Welt.

Die Passionszeit eine Kampfeszeit.

1. Für den Herrn,
2. für die Seinen.

Wann siegen wir in der Stunde der Versuchung?

Wann wir 1. jedes Misstrauen gegen Gottes Wort,
2. jede Vermessenheit auf Gottes Wort,
3. jeden Abfall von Gottes Wort meiden.

Kämpfe recht!
1. Erkenne den wahren Feind!
2. Ergreife die rechte Waffe!
3. Halte festen Stand!
4. Denk' an die Krone des Sieges!

5. Der Sonntag Reminiscere.

Matth. 15, 21—28.

Auch dieser Sonntag führt seinen Namen von dem in der katholischen Kirche üblichen Introitus: *reminiscere miserationum tuarum*, *Ps. 25, 6;* er hat die Perikope von dem kananäischen Weiblein. Was soll dieser Text in dieser Zeit? Luther sagt in seiner Hauspostille: „man hat's darum auf diesen Sonntag gelegt, eben wie andere, dass auch darin stehet vom Teufelaustreiben, haben also damit wollen anzeigen, dass man fromm werden und beichten soll.“ Es wird auch hier wieder nicht zu leugnen sein, dass solche äussere Rücksichten bei der Wahl dieses Evangeliums mitwirkten; aber die Wahl rein von diesen abhängig zu machen, erscheint mir ganz unstatthaft. Da die Alten selbst den bestimmenden Grund nicht angeben, so ist der Vermuthung ein weites Feld geöffnet. Alt findet hier die Macht des Herrn über den Teufel veranschaulicht, allein das that schon die Perikope des letzten Sonntags zur Genüge; man müsste sich bestimmter so ausdrücken, dass die Versuchung Jesu Christi den Herrn nur als den Sieger über den Satan zeigt in dem eignen, persönlichen Kampfe mit ihm, dass dieser Sonntag aber weiter offenbart, dass der, welcher in Betreff seiner selbst den Teufel überwunden hat, den Teufel auch, der Andre plagt, überwindet. Lisco sieht in der Geschichte der Kananäerin ein herrliches Beispiel der Macht des Glaubens, wie aus ihm beharrliche Bitte quillt, und wie er die Hülfe des Erlösers auf sich herabzieht. Allein er hat es verabsäumt, seinen Gedanken mit der diese Fastenzeit durchdringenden Idee in Verbindung zu setzen. Schon ältere Ausleger haben darauf hingewiesen, dass das Weib eine Heidin ist, auch sie empfängt die heilsame Gnade: der Tod des Herrn reisst also die Scheidewand zwischen Juden und Heiden nieder (Ephes. 2, 11 ff.) und bringt sie zur Einigkeit des Glaubens. Wir könnten demnach sagen, dass diese Perikope darstellen will, dass der Tod Christi, des Unschuldigen, Juden und Heiden gleicher Weise zu gut komme, dass der Hohepriester, welcher jetzt sein Werk vollbringen will, für alle Menschen das Versöhnungsopfer darbringt. Allein man geht wohl besser noch einen Schritt weiter, der Glaube, der grosse Glaube wird an dem Weibe gepriesen; weil sie diesen grossen Glauben hatte, erlangte sie das Heil; so empfiehlt sich der Gedanke am meisten: das Heil des Herrn widerfährt jedem, wer er auch sei, wenn nur Glaube bei ihm gefunden wird.

Markus berichtet dieselbe Geschichte Kap. 7, 24 ff., er gibt einige kleine Züge mehr.

V. 21. Und Jesus ging aus von dannen und entwich in die Gegend von Tyrus und Sidon.

Das καί setzt unsere Stelle mit dem vorhergehenden Abschnitt in engen Zusammenhang. Der Evangelist hat von Anfang dieses Kapitels an berichtet, was Jesus mit den Schriftgelehrten und Pharisäern, die von Jerusalem gekommen waren, gehandelt hat von dem Händewaschen, von Menschensatzungen und von Verunreinigung. Ging er hierauf von dannen aus, so that er das wohl nicht, um sich dem Andrange des Volkes zu entziehen, was Keil, Weiss u. A. meinen, auch nicht, was Schenkel vermuthet, um die Stimmung der Heiden zu erkunden, sondern um sich, wie Meyer auch bemerkt, diesen böswilligen Nachstellern zu entziehen; er hatte es satt, sich mit ihnen noch länger abzugeben, er machte diesen unnützen Verhandlungen ein Ende, indem er den Platz räumte. War er fort, so zogen sie auch bald wieder heim gen Jerusalem, und er konnte wieder in den Mittelpunkt Galiläas zurückkehren, um dort den hungrigen Seelen ungestört und unverwehrt das Brot des Lebens auf das neue zu brechen. Jesus liebte den Frieden, und es war für ihn kein Genuss, sich mit seinen Feinden mit dem Schwerte des Wortes herumzuschlagen und über sie zu triumphiren: so viel er konnte, hielt er Frieden mit jedermann, und, wenn es ihm ohne eine Verleugnung seines Berufes möglich war, entzog er sich dem Kampfe. Andere meinen, der Herr habe zu seinen Worten, dass nichts, was zu dem Munde eingehe, den Menschen verunreinige, dass also das Beobachten von Speiseverboten den Menschen vor Gott nicht wohlgefällig mache, einen Beleg, einen Beweis liefern wollen. Chrysostomus bemerkte einen solchen inneren Zusammmenhang: ὅτε τῆς τῶν βρωμάτων παρατηρήσεως αὐτοὺς ἀπήλλαξε, τότε καὶ τοῖς ἔθνεσι θύραν ἀνοίγει λοιπόν, ὁδῷ προβαίνων. Jesus zog sich εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος zurück. Warum wandte er sich gerade hierher? Hieronymus meint: *scribis et pharisaeis et calumniatoribus derelictis transgreditur in partes Tyri et Sidonis, ut Tyrios Sidoniosque curaret;* Remigius lässt ihn sogar wegen des kananäischen Weibes, dessen Verlangen nach ihm er im Geiste schon erkannt hatte, sich hierher wenden, *quatenus per eius fidem scribarum et pharisaeorum nequitiam condemnaret.* Allein Calvin hat doch wohl ganz richtig gesehen, dass der Herr nämlich *non erecto vexillo, sed instar privati hominis* sich in diese Gegenden begibt. Das Wort ἀνεχώρησεν steht gewiss nicht müssig; und Markus deutet mit seinen Worten: ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου, καὶ εἰςελθὼν εἰς οἰκίαν, οὐδένα ἠθέλησεν γνῶναι (7, 24) doch wohl auch an, dass Jesus in derselben Absicht, in welcher er sonst über das galiläische Meer fuhr, jetzt nach dieser fast entgegengesetzten Himmelsgegend sich wandte; er wollte sich zurückziehen in die Einsamkeit, in die Verborgenheit; er wollte hierhin, weil er hier noch nicht gewesen war und also unerkannt weilen konnte. Wohin begab sich nun aber eigentlich der Herr? Matthäus sagt: εἰς τὰ μέρη Τ. κ. Σ., Markus setzt statt μέρη hier ὅρια. Grotius, Bengel, Fritzsche, Kühnöl, Olshausen u. A. mehr wollten εἰς mit *versus*, in der Richtung, nach den Gegenden von Tyrus und Sidon hin übersetzen, allein mit Grund protestiren gegen eine solche willkürliche Deutung Meyer, Bleek u. A. Was ist nun aber unter diesen μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος zu verstehen? Meyer, welchem unter Andern auch Fritzsche vorausgegangen war, bemerkt: „diess ist nicht so zu verstehen, als ob Jesus die Grenzen Palästinas überschritten und in das heidnische Gebiet hineingegangen sei,

wogegen V. 22 durch ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐξελθοῦσα entscheidet, sondern: in die (Galiläischen) Gegenden, welche an Tyrus und Sydon grenzen." Allein die Ausdrucksweise des Matthäus wäre geradezu falsch, wenigstens irreführend, wenn er diess, was Meyer in seinen Worten findet, hätte ausdrücken wollen. Die bei μέρη stehenden beiden Genitive sind Genitive, welche die Zugehörigkeit jener μέρη angeben; diese Theile waren Theile von Tyrus und Sidon. Die Genitive bei μέρη haben im N. T. stets diesen ersten und natürlichen Sinn. Wir nehmen daher an, was Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius, de Wette, Bleek u. A. mehr auch finden, dass der Herr wirklich die Grenzen des heiligen Landes überschritten habe. Dieses Ueberschreiten kann uns nicht befremden, wäre Christus allerdings mit dieser Absicht, *praeludia quaedam*, wie Calvin sich ausdrückt, der Heidenbekehrung zu geben, über die Grenzen des heiligen Landes hinausgegangen, so hätte er die ihm gesteckten Schranken durchbrochen; allein er zog nur als ein Fremdling, als ein Unbekannter und in Verborgenheit Bleibenwollender in die Heidenländer. Vitringa findet in diesem Zuge nach Tyrus und Sidon eine Erfüllung der Weissagung, Jesaj. 23, 15 ff.: *primitias huius gratiae obtinuit femina illa prudens, divinam gratiam, acsi in schola Christi Jesu versata esset, emendicare docta, quam Matth. Chananaeam 15, 22, Marc. Syro-Phoeniciam vocat, 7, 26, haud dubie Tyria, a Christo domino ipso, dum in confiniis Tyri et Sidonis agebat.* Wir finden in diesem Auszuge des Herrn aus seinem Vaterlande eine Erfüllung seines Wortes bei seinem ersten Auftreten in Nazareth (Luk. 4, 24 ff.); wollte er ein Prophet Gottes sein, so musste er auch darin den Propheten Gottes ähnlich werden, dass er in der Heidenwelt eine Zuflucht suchte. Und da die Propheten ihren Rückzug nach Phönicien hin öfters genommen hatten, war ihm dieser Weg zu den Heiden von Gott, der die Propheten sandte, schon vorgezeichnet. Was er in der Synagoge zu Nazareth ahnenden Geistes zuvor gesagt hatte, kommt jetzt zur Erfüllung; der Prophet, welcher in seinem Vaterlande nicht angenehm ist, ist in der Fremde ersehnt und begehrt.

V. 22. Und siehe, ein kananäisch Weib ging aus derselbigen Grenze und schrie ihm nach und sprach: ach, Herr, du Sohn Davids, erbarme dich mein! Meine Tochter wird vom Teufel übel geplaget.

Nicht ohne Bedacht sagt der Evangelist: καὶ ἰδού. Chrysostomus bemerkt in seiner Predigt über diese Perikope richtig: *θαυμάζει ὁ εὐαγγελιστής;* der Evangelist will den Contrast zwischen den Juden und dieser Heidin scharf markiren. *Interim haec circumstantia*, sagt Calvin, *ad damnandos Judaeos grave pondus habet, quod, quum ipsis Christus promissam redemptionem sonora voce et miraculis additis in medium proferret, coeci et surdi fuerint, quum tamen iactarent, se foederis Domini esse haeredes, peculium eius regnumque sacerdotale; mulier vero haec, cui nihil commune erat cum filiis Abrahae, et ad quam foedus minime in speciem pertinebat, nulla voce aut signo invitata, ultro accurrerit.* Matthäus nennt dieses Weib *Χαναναία*. Die Alten sind darin ganz einstimmig, dass es hierdurch nicht, wie Melanthon meint, als eine Einwohnerin Kana's im Stamme Asser bezeichnet werden soll, sondern als ein Abkömmling des kananitischen Volkes. Die Kananiter waren die Ureinwohner Palästinas, vor dem Andrange der Israeliten zog ein Theil von ihnen nach dem Norden hin, von diesen sonderten sich später die Phönicier aus. Markus sagt, dieses Weib sei eine

Ἑλληνίς, Συραφοινίκισσα τῷ γένει (7, 26) gewesen; er will sie, wie Meyer und Bleek mit Recht annehmen, durch die erste Bezeichnung als eine Heidin kennzeichnen und durch die letzte Angabe aussagen, dass sie aus jenem Theile Syriens stammte, welcher von den Phöniciern besessen wurde. Calvin hatte übrigens schon Alles erschöpfend seiner Zeit gesagt: *in quo nihil est dissidii. Scimus enim, vulgo receptum fuisse Judaeis loquendi morem, ut omnes externas gentes g r a e c a s vocarint; ideoque illa antithesis inter Graecos et Judaeos frequenter occurrit apud Paulum. Porro quum ex partibus Tyri et Sidonis oriunda esset, non mirum est, vocari Syrophoenissam; quando et regio nomen habebat Syriae et pars Phoeniciae erat: omnes vero illius terrae incolas Judaei Chananaeos odiose vocabant. Et credibile est, maiori ex parte traxisse originem a populis Chanaan, qui patria expulsi, tamquam in vicinum exilium profugerant.* Die Kananäerin macht ihrem Namen alle Ehre. Die jetzt gangbare Ansicht, nach welcher Kanaan das Niederland bezeichnen und der Name des Landes dem Volke, welches es bewohnte, beigelegt worden sein soll, entbehrt nach Hengstenberg, Christologie 1, 26 ff. jeder rechten Begründung. Nach der geschichtlichen Tradition ist Kanaan zuerst Name des Stammvaters, was richtig sein wird, denn כָּנַע steht nie von natürlicher Niedrigkeit, auch ist das Land Kanaan nichts weniger als ein Niederland, vielmehr erscheint es schon im Pentateuch als ein Land der Berge. Deuter. 11, 11. 3, 25. „Die wirkliche Etymologie des Namens Kanaan,“ sagt Hengstenberg weiter, „wird so gut wie ausdrücklich angegeben in Richt. 4, 23: und es b e u g t e oder demüthigte, ויכנע, Gott Jabin, den König K a n a a n s, an diesem Tage. Vergl. 5 Mos. 9, 3, wo es in Bezug auf die Kananiter heisst: er wird sie demüthigen oder unterwürfig machen. Nehem. 9, 24: du beugtest vor ihnen die Bewohner des Landes, die Kananiter.“ Kanaan heisst also der Gebeugte, der Demüthige, der Unterwürfige. Diess Weib bringt den Namen ihres Volkes aus der Unehre zur Ehre, denn sie beugt sich vor dem, vor welchem sich zu beugen und zu demüthigen die grösste Ehre ist.

Dieses Weib kam herbei: ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα. Hieronymus künstelt an diesen Worten, wenn er dazu schreibt: *mulier autem Cananaea egreditur de finibus pristinis*, und dieses dunkle Wort gleich so erklärt: *egressa iam fuerat de finibus suis et errorem Tyriorum et Sidoniorum loci ac fidei commutatione dimiserat.* Die neueren Ausleger fassen diese Worte buchstäblich, entweder so, dass sie mit Paulus erklären: aus ihrem Hause, oder mit de Wette und Bleek: mehr aus dem Inneren des Landes. Bengel, Fritzsche und Meyer dagegen sagen: sie kam aus Phönicien herüber nach Palästina. Wenn aber Meyer erst die μέρη auf Palästina bezieht und jetzt die ὅρια ἐκεῖνα auf ein Mal auf Phönicien, so scheint er nicht recht mit sich im Einklange zu stehen, denn das Pronomen weist ja offenbar auf die vorhergehenden Worte hin. Die Worte gestatten allerdings, was auch Keil zugesteht, die Annahme, dass das Weib auf dem Grenzgebiete wohnte und von diesem ausging, aber sie suchte den Herrn nicht jenseits der Grenzen, sondern diessseits, er wandelte nämlich durch das Grenzgebiet tiefer hinein in das Land in der Richtung auf Sidon, was, wie Meyer selbst erklärt, Markus ausdrücklich angibt.

Dieses Weib schrie Jesus nach, denn Matthäus stellt es so dar, dass dieser sich mit seinen Jüngern auf dem Wege befand. Bei Markus freilich hat es den Anschein, dass die ganze Handlung in dem Hause eines

Kananiters vorfiel, wenn man nicht V. 24 so fasst, dass, weil der Herr in dem Hause, da er verborgen bleiben wollte, nicht verborgen blieb, der Aufbruch tiefer in's Land hinein sofort erfolgt sei. Wie das Weib auf Christus aufmerksam geworden ist, wie es zu ihm ein solches Vertrauen gefasst hat, berichtet uns keiner der Evangelisten. Die ersten Anfänge des Glaubens entziehen sich meist der Geschichte und liegen in einem mysteriösen Dunkel. Ein Wort von dem Herrn ist aber auch in das Ohr dieses Weibes gedrungen; dieses Wort mag schon vor langer Zeit zu ihr gekommen sein, es lag unfruchtbar da, aber die Trübsal, welche sie heimgesucht hat, hat den Namen dessen, der schon so Vielen wunderbar aus grösster Noth geholfen, ihr wieder in's Gedächtniss gerufen. Der Name Jesu ist ja in dem ersten Jahre seiner Wirksamkeit bis in diese Gegenden getragen worden, sein Gerücht erfüllte damals auch ganz Syrien, Matth. 4, 24. Aus ihrem Rufe können wir erkennen, was sie von ihm gehört hat: ἐλέησόν με, κύριε, υἱὸς Δαυείδ, ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται. Die Glosse sagt ganz schön: *magna fides Chananaeae hic notatur; Deum credit, ubi Dominum vocat; hominem, ubi dicit filium David. Nihil ex merito postulat, sed solam misericordiam efflagitat dicens: miserere. Nec dicit: miserere filiae meae, sed miserere mei; quia dolor filiae dolor est matris et, ut magis eum ad compassionem moveat, totum ei dolorem enarrat. Unde sequitur: filia mea a daemonio male vexatur: in quo vulnera medico detegit, et magnitudinem et qualitatem morbi; magnitudinem, cum dicit: male vexatur; qualitatem, cum dicit: a daemonio.* In Jesus erkennt das Weib nicht einen gewöhnlichen Herrn, sondern den Herrn, welcher selbst über Dämonen die Herrschaft hat, d. h. es erkennt in ihm zum wenigsten einen mit göttlicher Macht ausgerüsteten Menschen; und weiter erkennt es in diesem Mächtigen den Sohn Davids. Einige haben daraus, dass ihr diese Bezeichnung geläufig ist, schliessen wollen, dass sie eine Proselytin des Thores gewesen sei: Bleek meint, sie könne sich vielleicht selbst an der jüdischen Gottesverehrung in gewissem Grade betheiligt haben. Allein Bengels Bemerkung genügt schon vollkommen: *ergo audierat de promissione mulier, pridem vel nuper.* Das Weib wohnte auf den Grenzen; also konnte ihr füglich schon vor dem öffentlichen Auftreten des Herrn der Name Sohn Davids bekannt geworden sein, denn die Israeliten sprachen immer viel von der grossen Zukunft, die ihnen noch bevorstand. Ebenso gut konnte sie von den Erzählungen der Wunder Jesu her diese Bezeichnung kennen, denn „Sohn Davids" redeten die meisten Hülfesuchenden den alle Zeit bereiten Helfer am liebsten an. Aus allen Wundern aber hat sie die Liebe, die Barmherzigkeit hell hervorleuchten sehen; an dieses ἔλεος wendet sie sich. Die Liebe hat ihr diese scharfen Augen gegeben, das Gleiche wird nur von Gleichem erkannt; dieses Weib hat ein Organ, ein Verständniss für die Liebe des Herrn, denn Liebe hegt diese arme Heidenmutter warm und treu in ihrem Herzen. Sie spricht: ἐλέησόν με, wozu Bengel kurz und gut schreibt: *suam fecerat pia mater miseriam filiae,* und Chrysostomus treffend bemerkt: ἐκείνη μὲν γὰρ ἀνεπαίσθητός ἐστι τοῦ νόσου, ἐγὼ δὲ ἡ τὰ μυρία πάσχουσά εἰμι δεινά. Das Elend ihrer Tochter bestand darin, dass sie κακῶς δαιμονίζεται, dass sie eine Dämonische, eine Besessene war. Wir stehen hiermit vor einer Erscheinung, welche zu den räthselhaftesten und besprochensten gehört, und werden wohlthun, erst den einfachen Thatbestand aus der heiligen Schrift zu erheben.

Nicht an dieser Stelle allein redet das Neue Testament von Dämonischen; es erzählt im Ganzen sechs Heilungen von Besessenen mit grösserer oder minderer Ausführlichkeit, erwähnt aber sonst noch mehrfach diese Krankheit. Die von dieser Plage heimgesuchten Unglücklichen, welche die Lateiner *obsessi*, wir Besessene nennen, heissen im N. T. *δαιμονιζόμενοι*, wie in unserer Stelle und Matth. 4, 24. 8, 16, 28, 33. 9, 32. 12, 22. Mark. 1, 32. 5, 15, 16 (hiernach werden die geheilten Dämonischen Mark. 5, 18 und Luk. 8, 36 *δαιμονισθείς* genannt), oder *ἔχοντες δαιμόνια* Luk. 8, 27, *ἐλαυνόμενοι ὑπὸ τοῦ δαίμονος*, Luk. 8, 29, *καταδυναστευόμενοι ὑπὸ τοῦ διαβόλου* Apostelg. 10, 38, auch *ἔχοντες πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου* Luk. 4, 33, *ἄνθρωποι ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ*, Mark. 1, 23, *ἐνοχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων*, Luk. 6, 18. oder *ὀχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων*, Apostelg. 5, 16, *ἔχοντες πνεύματα ἀκάθαρτα*, Apostelg. 8, 7, *ἔχοντες πνεῦμα ἀσθενείας*, Luk. 13, 11 vgl. V. 16. Die Macht oder die Mächte, welche diese Unglücklichen in Besitz genommen haben, werden *διάβαλος*, *δαίμων* oder auch *δαίμονες* genannt, Matth. 8, 31. (Mark. 5, 12.) Luk. 8, 27; meist aber *δαιμόνια*, Matth. 7, 22. 9, 33, 34. 10, 8. 12, 24, 27, 28. 17, 18. Mark. 1, 34, 39. 3, 15, 22. 6, 13 u. s. w., was aber wohl nicht als eine Verkleinerungsform mit Ewald und Keim, sondern besser als Neutrum im Plural mit Meyer, Weiss u. A. zu nehmen ist; diese Dämone heissen auch *πνεύματα* schlechtweg, Matth. 8, 16. Mark. 9, 20, gewöhnlich aber werden sie noch näher bestimmt, so *πν. ἀκάθαρτα*, Matth. 10, 1. Mark. 1, 23, 26, 27 u. ö., *πν. πονηρά*, Luk. 7, 21, auch *πν. ἀσθενειῶν*, Luk. 8, 2. Allemal bringt der Herr durch das Wort das Heil; er heilt die Besessenen (*ἰάθη ἡ θυγάτηρ*, Matth. 15, 28; *ἰάσατο τὸν παῖδα*, Luk. 9, 42); er bedient sie (*ἐθεραπεύοντο*, Luk. 6, 18; *ἐθεράπευσεν*, Matth. 8, 16, Luk. 7, 21); am häufigsten wird aber die Heilung so berichtet, dass Jesus die Dämonen oder Geister ausgetrieben habe (*ἐκβάλλειν*, Matth. [7, 22.] 8, 16, 31. 9, 33, 34. 10, 1, 8. 12, 24 u. m.): die Geister fahren aus (*ἐξέρχεσθαι*, Matth. 8, 32. 17, 18. Luk. 4, 35, 41. 8, 35 u. ö.); der Geheilte selbst ist wieder vernünftig (*σωφρονῶν*, Mark. 5, 15. Luk. 8, 35). Schon aus letzterer Bezeichnung geht hervor, dass der *δαιμονιζόμενος* nicht recht bei Verstand ist, dass er zu den Irr- und Wahnsinnigen zählt, was von Weiss allerdings stark in Zweifel gezogen wird. Aber, wie mir scheint, mit Unrecht. Denn dass die Besessenheit sich hauptsächlich in einer solchen Geistesstörung offenbart, erhellt nicht bloss aus dem Sprachgebrauche der griechischen Klassiker, nach welchem *δαιμονᾶν* = *insanire* ist, *cf.* Aeschylus Choëph. 566. *Septem. c. Theb. 1001. Aristophanes Thesmoph. 1054*, sondern auch aus dem N. T. auf das bestimmteste. *Δαιμονίζεσθαι*, *δαιμόνιον ἔχειν* ist mit *μαίνεσθαι* synonym, Matth. 11, 18. Joh. 7, 20. 8, 48, 49, 52. 10, 20: *δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται.* Es sind aber mit diesem Irrsinn häufig noch andere krankhafte, seelische und leibliche Erscheinungen verbunden. Bei vielen Besessenen nehmen wir eine Art Clairvoyance wahr, sie wittern nicht bloss die Nähe dessen, der über die Teufel Gewalt hat, sie erkennen sogar in dem Herrn den verheissenen Messias, den Sohn Gottes, Matth. 8, 29. Mark. 1, 24. 3, 11. Luk. 4, 34, und in dem Apostel Paulus und seinen Gefährten Knechte Gottes, Apostelg. 16, 16, wissen, was ihnen bevorsteht. Luk. 4, 34. 8, 28. Matth. 8, 29. Mark. 1, 24. 5, 7. Der Irrsinn steigert sich hin und wieder bis zur völligen Tobsucht und Raserei, so Matth. 8, 28. Mark. 5, 3 ff. Luk. 8, 28 f. 9, 39, öfters ist er mit Epilepsie, so Luk. 9, 39.

Mark. 9, 18 ff. Matth. 17, 15, auch mit Mondsucht, so Matth. 17, 15 verbunden. Häufig will ein und das andere Glied des Leibes seinen Dienst nicht mehr thun, bei Einigen ist die Zunge gelähmt, Matth. 9, 32. 12, 22. Luk. 11, 14, bei Andern ist der Rücken gekrümmt, Luk. 13, 11, bei Anderen die Sehkraft erloschen, Matth. 12, 22.

Das ist die Erscheinung, was ist nun aber von ihr zu halten? Die in der neuen Zeit verbreitetste Ansicht ist so sehr alt noch nicht, obgleich auch sie schon seit mehreren Jahrhunderten ihre Wortführer hat. Pomponatius hielt diese Besessenen des N. T. bereits für ganz gewöhnliche Kranke, Hobbes sagt im Leviathan c. 45: *daemoniacos dixerunt illos, quos nos furiosos, insanos, lunaticos, epilepticos.* Becker vertrat in seinem *Mundus fascinatus, 4, 7 ff.* dieselbe Ansicht. Wetstein belegte diese Auffassung mit zahlreichen Stellen aus profanen alten Schriftstellern, Semler endlich überzeugte den gesunden Menschenverstand in verschiedenen Schriften, dass es gar nicht anders sein könne, als diese Männer vor ihm gesagt hatten. Meyer, der Commentator des N. T., nicht zu verwechseln mit dem ehrwürdigen Frankfurter von Meyer, vertheidigt in unseren Tagen noch diese vulgäre Anschauung; es ist wirklich merkwürdig, dass dieser Gelehrte, welcher in jeder neuen Auflage seines schätzenswerthen Commentars sichtbar der kirchlichen Auffassung einen Schritt näher getreten ist, bei den Dämonischen in jeder neuen Auflage gegen die alte orthodoxe Ansicht schärfer in's Feld rückt. Er spricht sich über die Dämonischen ein für alle Mal zu Matth. 4, 24 also aus: „*δαιμονιζομένους* nach der vom Evangelisten getheilten Volksvorstellung: von Dämonen Besessene, deren Leiber Sitz und Organ der dämonischen Gegenwart und Wirksamkeit waren. Es waren charakteristische natürliche Kranke (Manie, Fallsucht, Melancholie, Zustände der Contraktheit, temporäre Stummheit u. dergl.), deren Leiden man bei scheinbarer physischer Unerklärlichkeit nicht im abnormen Organismus oder in natürlichen Störungen des physischen Zustandes, sondern in teuflischer Besessenheit, d. h. nicht etwa bloss in einer nur virtuellen Einwirkung dämonischen Einflusses auf das Nervenleben, sondern in wirklicher Einwohnung dämonischer Persönlichkeiten, deren sogar sehr viele auf einen Kranken kommen konnten (Mark. 5, 9. 16, 9), begründet glaubte, ein Glaube, welcher bei seiner Allgemeinheit und Festigkeit nur aus dem Verfall des lebendigen alttheokratischen Bewusstseins und seiner alles Unglück auf Gottes Schickung zurückführenden sittlichen Stärke unter dem Elende und der Gedrücktheit des seinem Ruin entgegengehenden Volkes begreiflich ist, ein Glaube aber auch, welcher eben vermöge seiner fixen Wahnvorstellung die Heilung nur durch das Eingehen auf letztere möglich, dem über das dämonische Reich die Macht habenden Messias aber, der jetzt in der reinen und wunderkräftigen Erscheinung Jesu aller teufelischen Gewalt als Sieger gegenüberstand, um so sicherer machte." Meyer meint, um so mehr diese Ansicht aufstellen zu müssen, als die alte Ansicht ganz unhaltbar sei. Gegen ihre Haltbarkeit nämlich ist nach demselben entscheidend, „1) das Nichtvorkommen Dämonischer im A. T., 2) die unbestrittene Heilung derselben durch Exorcisten (Matth. 12, 27. Mark. 9, 38. *Joseph. antiqu. 8, 2, 5, Justin. c. Tryph. 85, Lucian, Philopseud. 16*), sowie 3) das Nichtvorkommen zuverlässiger Beispiele in neuerer Zeit, obwohl die nämlichen Krankheiten, die man für dämonisch hielt, gewöhnlich sind, und 4) das gänzliche Stillschweigen des Johannes, welches um so

beredter ist, je wesentlicher auch ihm Wunderheilungen (deren charakteristische Beispiele er daher planvoll auswählte) zum Messianischen Wirken gehörten und die Besiegung des Teufels die Messianische Aufgabe war. Auch bei Johannes findet sich die teuflische Besitznahme (13, 27), aber nicht zu physischer Krankheitswirkung, sondern zu geistiger Beherrschung und Verstockung, die sogenannte *obsessio spiritualis*, vgl. 7, 20. 8, 48. 10, 20. Bestimmte Beziehungen auf Dämonenaustreibungen aus Kranken fehlen auch in den Paulusbriefen, obgleich sie 1 Kor. 12, 9 mit einbegriffen sein können. Beachte noch 5), dass die Dämonischen nicht etwa von gottloser Gesinnung und christfeindlicher Bosheit erfüllt sind, was doch als Wirkung der wirklichen diabolischen Einwohnung nothwendig zu erwarten wäre.“

Was nun die von Meyer gegen die alte Anschauung vorgebrachten Instanzen anlangt, so will es mir scheinen, dass dieselben erst aufgestellt worden sind, nachdem Meyer den Prozess schon zu Ende geführt hatte. Diese Instanzen sind durchaus nicht, was sie sein sollen, entscheidend.

Es liesse sich gleich streiten, ob in dem A. T. wirklich keine Besessenheiten erwähnt werden. Josephus fand bereits in dem A. T. Besessene: nicht David war nach ihm besessen, als er das Volk zählen liess, obgleich ihm der Teufel diesen Rath eingegeben hatte, aber Saul war nach *ant. 6, 8, 2* von der Dämonie befallen. Aber hiervon ganz abgesehen und zugestanden, dass im A. T. keine Dämonischen erscheinen, so sind doch damit die Besessenen des N. T. nicht aus dem Felde geschlagen. Steinmeyer macht in seinen apologetischen Beiträgen 1, 126 ff. darauf aufmerksam, dass auch nicht ein einziges Mal in Judäa, im Centrum der Theokratie, sondern immer nur an den äussersten Grenzen von Palästina Dämonische vorkommen, und baut darauf den Schluss, dass die Besessenheit eine Krankheit sei, welche nur an Heiden, oder an Juden nur da, wo das heidnische Wesen mehr oder weniger einflussreich in das Judenthum hineinrage, zum Vorschein kommen könne, also auch, so lange Israel in strenger Abgeschlossenheit lebte, ganz unerhört sein musste. Ich trage jedoch Bedenken, diesen Ausführungen mich anzuschliessen, da mir, wie auch Keim und Weiss, die Voraussetzung ganz und gar nicht stichhaltig zu sein scheint. Wohl ist es Steinmeyer zuzugeben, dass die ausführlich berichteten Heilungen von Dämonischen in Galiläa und an den Grenzen dieser Landschaft geschehen sind, wer verbürgt uns aber, dass unter den vielen sonst noch Geheilten nicht auch ein Judäer ist? Petrus predigt, dass der Herr nicht hin und wieder im galiläischen Lande Besessene geheilt hat, sondern dass er, im jüdischen Lande umherziehend, gesund gemacht habe Alle, die vom Teufel überwältigt waren. Apostelg. 10, 38. Ausserdem gibt Christus seinen Zwölfen, als er sie zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel mit dem Evangelium aussandte und ihnen den Weg nach Samarien und den Heidenländern untersagte, die Macht über die unsauberen Geister (Matth. 10, 1, 8 und die Parallelen), welche sie auch ausübten (Mark. 6, 13), wie die 70 Jünger (Luk. 10, 17). Einfacher ist es wohl, mit dem alten Reinhard zu sagen: „wenn der Herr, der die Werke des Satans zerstören sollte, in der Fülle der Zeit erschienen ist, so dürfen wir erwarten, dass damals auch die Herrschaft Satans über diese Welt in ihrer vollsten Blüthe stand, dass der Fürst der Finsterniss damals auch auf eine ganz besondere Weise das menschliche Geschlecht unter sein Joch gebeugt hatte.“ Diese

Obsessionen sind Vergewaltigungen des Satans an dem Menschen; ohne dass diese Armen sich ihm durch absonderliche Sünden in die Hände geliefert haben, hat er sie wie ein Starkgewappneter überfallen und gebunden. Solche Besessene sind vordem wohl nur sehr vereinzelt vorgekommen, nachher erscheinen sie nach der kirchlichen Ansicht auch nur spärlich; in dem Zeitalter des Herrn und seiner Apostel gibt es aber Besessene in Masse, denn in jenes Zeitalter fällt die Stunde, da die Finsterniss die grösste Macht hatte. So lässt sich auch Weiss aus.

Wir wollen nicht leugnen, dass ausser dem Herrn auch Andere Dämonen ausgetrieben haben; ich finde auch in Matth. 12, 27 ein Zeugniss aus dem Munde Jesu, dass Juden in jenen Tagen wirkliche und nicht bloss scheinbare Austreibungen vollzogen, wie in Mark. 9, 38 ein Zeugniss aus dem Munde der Jünger, welches die Realität solcher Heilungen ausser allen Zweifel stellt; allein wie sehr unterscheiden sich nicht diese Exorcisirungen von denen, welche der Herr vornimmt? Die jüdischen Exorcisten, deren Verfahrungsweise Josephus *ant. 8, 2, 5* und *bell. jud. 7, 6, 3* uns genau darstellt, wandten neben allerlei Zauberformeln, welche sie von dem Könige Salomo zu haben versicherten, allerlei Räucherungen und dergleichen Dinge an; wie ganz anders verfährt Christus? Ihm genügt ein blosses Wort! Ich kann aber schlechterdings nicht einsehen, wie dieses, dass jüdische Exorcisten auch Dämonische heilten, beweisen soll, dass es überhaupt keine Besessenen gegeben habe. Lässt sich nicht ein und dasselbe äusserliche Faktum auf verschiedenen Wegen hervorbringen? Gibt es nicht verschiedene Mittel, zu seinem Zwecke zu gelangen, vorzüglich wenn man in der Wahl der Mittel nicht scrupulös ist?

In neuerer Zeit, das war die dritte Instanz, sollen solche Fälle nicht mehr vorkommen. Steht dieser Satz fest? Die Reformatoren, Männer, welche sich am Ende besser als irgend welche unserer Tage auf die Prüfung der Geister verstanden, erzählen in ihren Postillen über diese Perikope von satanischen Besitzungen, welche sie entweder selbst untersucht oder von den glaubhaftesten Zeugen mitgetheilt erhalten haben? Von anderen hervorragenden Kirchenmännern, wie von Scriver, Spener, Danhauer, Gerhard will ich gar nicht reden. Gesetzt, diese Männer hätten sich allesammt geirrt, die Besessenheit komme jetzt wirklich nicht mehr vor; muss sie desshalb früher auch nur im Wahne des Volkes gewesen sein? Wer das behaupten will, dem wollen wir nicht das zu dem ersten Punkte Aufgestellte, dass die Besessenen Zeugen aus der Blüthezeit der satanischen Macht sind, in's Gedächtniss rufen, sondern ihm einfach sagen, dass es mit Krankheiten eine eigene Bewandtniss hat. Die Krankheiten haben auch ihre Geschichte, ihre Zeiten; Krankheiten, welche das gegenwärtige Ge, schlecht decimiren, waren dem früheren völlig unbekannt und Krankheiten- welche in früheren Jahrhunderten grosses Sterben verursachten, sind jetzt völlig verschwunden.

Das gänzliche Schweigen des vierten Evangelisten ist allerdings bedeutsam; aber es erklärt sich nicht daraus, dass derselbe selbst gar keine Besessenen, sondern nur einfache Narren gekannt habe, wohl aber aus einem ganz anderen Grunde. Johannes, welcher übrigens auch keine Heilung eines Aussätzigen erwähnt, hat nicht an dem Vorhandensein von Dämonischen gezweifelt, denn dieser Jünger ist es gerade, der Markus 9, 38 sich bei dem Herrn beschwert, dass Einer, der ihm nicht nachfolgte,

in seinem Namen Teufel austreibe; er erwähnt aber keine Heilungen von Dämonischen, weil ihm diese nicht in den Plan seines Werkes passten. Fein und treffend ist Steinmeyers Bemerkung: „auch das vierte Evangelium schildert Jesum im Kampfe wider den Satan begriffen. Ja kein anderes Evangelium zeugt von diesem Kampfe so oft und so geflissentlich, wie dieses. Aber dasselbe fasst eine bestimmte Seite des Kampfes in's Auge, die verborgene, welche nicht in die Erscheinung fällt und durch Thatsachen nicht darstellbar ist. Johannes erzählt nicht die Machtüberwältigung des Satans, sondern dessen sittliche Ueberwindung: er schildert nicht den Kampf, der an der Peripherie geführt wird, sondern den, welcher im Centrum vor sich geht."

Endlich meinte Meyer, dass, wenn eine diabolische Einwohnung hier vorliege, nothwendig auch bei den Besessenen eine gottlose Gesinnung und christfeindliche Bosheit erscheinen müsse: allein hier ist ihm das Eigenthümliche begegnet, dass er den Begriff der Besessenen schriftwidrig erweitert hat. Was Meyer bei den Besessenen mit Nothwendigkeit erwartet, findet er bei keinem, wenn er nicht Judas den Verräther, in welchen nach Joh. 13, 27 der Satan fuhr, zu einem Besessenen machen will; bei diesem fand eine *obsessio spiritualis* statt, d. h. der Böse vereinigte sich mit dem Verräther als einer wissenden und wollenden Person. Die Besessenen des N. T. aber sind von dem Bösen überwältigt, wider ihren Willen von ihm gebunden und in einen leidenden, wirren und irren, unzurechnungsfähigen Zustand versetzt.

Nachdem wir so die Stützen, auf welche diese Anschauung sich lehnte, als morsch erfunden und beseitigt haben, ist es uns wohl erlaubt, unsere positiven Bedenken gegen diese Ansicht, nach welcher die Dämonischen des N. T. nichts anderes als ganz gewöhnliche Wahnsinnige sind, vorzubringen.

Die drei ersten Evangelisten legen offenbar auf die Heilungen der Dämonischen ein sehr bedeutendes Gewicht. Matthäus begnügt sich nicht mit der einfachen Notiz, dass der Herr Dämonen ausgetrieben habe, er führt selbst die Worte häufig an, in welche die Dämonischen vor ihm ausbrechen: es genügt ihm nicht, die Obmacht Jesu über diese Mächte und Gewalten der Finsterniss darzustellen, er sucht aus dem Munde der Dämonischen ein Zeugniss der Dämonen zu gewinnen für Jesus als den Christus. „Wenn die Dämonen," sagt v. Hofmann im Schriftbeweise I, 446 f., „vor ihm, dem Heiligen Gottes, erschrecken und durch den Mund der Dämonischen dieser ihr Schrecken laut wird, wenn sie seine Macht anerkennen, sie aus dem Lande des Lebens, wo sie das Lebendige missbrauchen, an den Ort des Todes zu verweisen, wo ihrer Missthätigkeit kein Spielraum wäre (Matth. 8, 29. Luk. 8, 31): so gibt sich in diesem veranschaulichenden Beispiele zu erkennen, dass er der Mensch Gottes ist, welcher das Leben aus der Gewalt des Feindes alles Lebens zu erlösen, und diesen Feind in sein eigenes Gebiet, das des Todes, einzuschliessen vermag. Wegen dieser Bedeutsamkeit seiner Erlösungen Dämonischer ist ihrer so viel gedacht; es gab nichts, worin sich anschaulicher darstellen konnte, dass er erschienen sei, das Thun des Teufels zu nichte zu machen. 1 Joh. 3, 8." Hätten aber diese Auftritte für die Synoptiker eine so hohe Bedeutung haben können, wenn sie in diesen Dämonischen einfache Irre erkannt hätten? Unbedingt haben die Evangelisten und Apostel den Glauben

des Volkes getheilt, wie sie ja auch diese Besessenen ausdrücklich von Lunatischen unterscheiden. Matth. 4, 24.

Was hält der Herr selbst von den Besessenen? Bleek sagt: „schwer entscheiden lässt sich aber, welche Vorstellung der Erlöser selbst in der Beziehung hegte. Da es ihm nicht darum zu thun sein konnte, den Leidenden, welche zu ihm gebracht wurden, naturhistorische Aufschlüsse über den Grund ihrer Leiden zu geben, sondern sie von denselben zu befreien, und da er dieses durch das Wort wohl nicht anders konnte, als indem er sich an die eigene Ausdrucks- und Anschauungsweise der Leidenden anschloss und sich zu ihnen herabliess, so lässt sich aus dieser Verfahrungsweise des Herrn an sich auch nicht gerade etwas Bestimmtes über seine eigene Vorstellung über diese Leidenden entnehmen, wenn nicht sich positive Aussprüche von ihm zur Belehrung darüber finden.“ Dieses ganze Raisonnement geht von einer früher sehr verbreiteten, jetzt aber fast allgemein verworfenen Ansicht aus, dass man nämlich, um Wahnsinnige von ihrem Wahne zu heilen, sich auf ihren Wahn positiv einlassen müsse. Allein kein vernünftiger Irrenarzt behandelt seinen Irren in dieser Weise: solche Behandlung macht den Irren in seiner fixen Idee nur noch fester. Der Schluss der Bleek'schen Ausführung ist unrichtig; der Herr hat eben nicht bloss mit Besessenen gesprochen, sondern über Besessene mit seinen Jüngern in Sonderheit. Sagt er da nun seinen Vertrauten, dass Besessenheit ein thörichter Einfall, ein wesenloser Wahn ist, dass Besessenheit nichts anderes als Wahnsinn ist? Er sagt nichts von alle dem; er gibt seinen Jüngern wiederholt die Macht, Teufel auszutreiben (Matth. 10, 1, 8. Mark. 16, 17), sah also die Teufelbesitzungen als etwas Reales an (Luk. 10, 17—20); er redet mit ihnen von Teufelaustreibungen und gibt ihnen Mittel an, wie sie zu diesem Werke sich vorbereiten können. Matth. 17, 21. Vgl. Weiss in seinem Leben Jesu Bch. 3, Kap. 6.

Paulus hat es schon offen bekannt, dass Jesus sich hier nicht bloss accommodirt habe, was Spinoza seiner Zeit behauptet hatte und Schenkel merkwürdiger Weise in unserer Zeit wieder vorgetragen hat; Strauss, Hase, Keim, Renan u. A. erklären ebenso entschieden, dass der Glaube des Volkes auch der Glaube des Herrn gewesen sei. Diess ist in der That nicht zu leugnen; v. Hofmann schreibt *l. c.* sehr richtig: „dass sich nun Jesus nur den Kranken oder auch den Augenzeugen zu Liebe auf die Vorstellung des Volkes eingelassen habe, ohne sie selbst zu theilen, kann für eine verschollene Entschuldigung solcher vermeintlichen Unvernünftigkeit gelten. Er nahm sie nicht bloss auf, sondern er gab ihr erst ihren rechten Werth, indem er sie mit der Erkenntniss von dem Walten des Feindes Gottes überhaupt in Zusammenhang brachte, und in seinem eigenen Thun der Heilung solcher, dann aber überhaupt aller Krankheit eine Versinnbildlichung seines allumfassenden Heilandsberufes erkennen liess. (Matth. 12, 25—29)“. Man wird nicht umhin können, dieses Zugeständniss zu machen.

Kann man sich nun aber den Consequenzen dieser Concession entziehen? Ist es möglich, mit Neander, welcher zu gar keinem rechten Schlusse gelangen kann, sondern die schwebende Frage fort und fort hin und her schiebt, zu sagen, Leben Jesu Christi S. 245 f.: „hier handelt es sich auf jeden Fall um einen solchen Irrthum, dessen Bekämpfung nicht zu dem Lehrberufe Christi gehörte, da derselbe das religiöse Interesse nicht angeht, die Untersuchung über die Ursache dieser Krankheitserscheinungen,

abgesehen von dem sittlichen Anschliessungspunkte derselben, in das seiner selbstständigen Entwickelung überlassen bleibende wissenschaftliche Gebiet, das Gebiet der Naturwissenschaft, der wissenschaftlichen Psychologie, Heilkunst gehört, welches dem unmittelbaren Bereiche des Lehrerberufes Christi ein fremdes war, wenn auch für solche Untersuchungen fruchtbare Keime sich aus dem, was unmittelbar seine Lehre ist, ableiten lassen. Nur diess gehörte zu seinem Berufe, den sittlichen Grund dieser Uebel im Ganzen und Einzelnen den Menschen zu offenbaren und sie demnach auch zu dem Bewusstsein der Wahrheit zu führen, dass die gründliche und durchgreifende Heilung dieser Uebel nur von der Einwirkung auf das Prinzip des sittlichen Verderbens, worin sie ihren Grund hätten, ausgehen könne. Um diese aber zum Bewusstsein zu bringen, dazu konnte selbst die Vorstellung von diesen Krankheiten, als aus der Besitznahme durch böse Geister herrührende, zum Anschliessungspunkte gebraucht werden, zumal wenn die Wahrheit der Idee von einem Reiche des Satans in ihrer sittlichen Bedeutung vorausgesetzt wurde.“ Ich kann aber diese Auseinandersetzungen nicht unterschreiben; es ist, was auch Weiss ausspricht, in der That nicht so, dass der Herr ohne Nachtheil seines Erlöserberufes über diese dämonischen Krankheiten im Unklaren, ja im Irrthum sein konnte. Der Beweis dieses Satzes ist leicht zu liefern; sucht nicht jede eingehende christliche Dogmatik die Schranken zu bezeichnen, wie weit die Macht des Satans über den Menschen sich erstreckt? Musste nicht der Herr, wenn er den Satan und sein Werk wirklich verstören und zerstören sollte, nothwendig wissen, wie weit das Werk des Satans sich erstrecke?

Man hat sich dieser Einwendungen dadurch entschlagen wollen, dass man entgegnete (Neander deutet diesen Ausweg schon an): da alle Leiden und Krankheiten nicht von Gott direkt dem Menschen auferlegt worden sind, sondern erst durch die von dem Teufel in diese Welt eingeführte Sünde verursacht worden sind, so heissen diese Leidenden mit Fug und Recht *ὀχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων* Act. 5, 16, *καταδυναστευόμενοι ὑπὸ τοῦ διαβόλου* (ibid. 10, 38). Es kann uns nicht einfallen, diesen Zusammenhang in Abrede zu stellen; allein diese Ausrede löst den Knoten nicht, sondern schürzt ihn auf's neue. Sind alle Krankheiten in letzter Instanz Bedrängnisse, welche Satan durch seine Engel dem armen Menschenkinde zufügt, so ist rein unerklärlich, warum von allen anderen Krankheitsformen die Besessenheit unterschieden wird als eine ganz besondere diabolische Krankheit; es sind ja dann alle Kranke nichts anderes als Besessene. Gewiss sagt v. Hofmann *l. c.* S. 445 f. sehr treffend: „die jüdischen Zeitgenossen Jesu bezeichneten namentlich eine Art menschlichen Missbefindens, die leibliche oder seelische Gebundenheit, als Wirkung böser Geistwesen, deren Entfernung dem Gebundenen die freie Verfügung über seine leiblichen Vermögen (Matth. 9, 32—33) oder die freie Bewusstheit seiner selbst (Luk. 8, 35) wiedergibt. Aber nur in sonderlicher, nicht ausschliesslicher Weise stehen solche Kranke unter der Wirkung böser Geistwesen.“

Wir sehen uns so gezwungen, der Ansicht, dass hier rein natürliche Krankheitserscheinungen vorliegen, den Abschied zu geben; man wird mit ihr den Berichten der Evangelisten nicht gerecht. Wir erklären diese Besessenheit für eine nicht aus natürlichen Ursachen erklärbare Erscheinung; wir halten sie für das, was die Synoptiker und der Herr selbst in ihr

fanden, nämlich für eine Vergewaltigung des Satans an dem Menschenkinde. Die heil. Schrift führt den bedauerlichen Zustand dieser Kranken auf den *διάβολος*, auf *δαίμονες*, *δαιμόνια*, *πνεύματα ἀκάθαρτα* oder *πονηρά* zurück. Sie sagt nicht näher, welcherlei Geister wir unter diesen Gewaltigen zu denken haben. Josephus verstand nach *de bell. iud.* 7, *6*, *3* unter diesen *δαιμόνια* die Seelen aus diesem Leben abgeschiedener Lasterhafter; man hat aber wohl nicht unrecht, wenn man hier nicht die reine Wiedergabe der Volksansicht findet, sondern nur einen Versuch Josephs, die Ansicht der Griechen und Römer (Horatius, Epod. 5, 91 und Philostratus, *Apoll. 3, 38)* seinem Volke unterzulegen. Tatianus *c. Graec. 16*, wie Justinus *ap. 2*, *5* bezeichnen die Dämonen als diejenigen Wesen, welche aus der Vermischung der gefallenen Engel mit den Töchtern der Menschen hervorgingen; doch kommt sehr bald bei den Kirchenvätern die richtige Ansicht zur Geltung, dass nämlich die Dämonen die gefallenen Engel selber sind, die dienstbaren Geister des Teufels. Dass von dem Teufel und seinen Engeln eine Einwirkung auf den Menschen stattfinden kann, sollte von jedem schriftgläubigen Theologen ohne Umstände zugestanden werden. Ist die Sünde nicht des Menschen eigener Fund, sondern durch den Satan, den Vater der Lüge, dem Menschengeschlechte beigebracht worden, und zwar in einer solchen Weise, dass die Sünde sich in das Menschenherz eingenistet hat, so ist ein lebendiger Bezug zwischen dem Menschenherzen und dem Satan, wie ein lebendiger Bezug ist zwischen Vater und Kind. Der Teufel ist nach des Herrn eigener Erklärung Joh. 8, 44 als der Vater des Boshaften anzusehen und findet also von seinem Eigenen genug bei dem Menschenkinde, um daran anzuknüpfen. Die Sünde hat ihm die Thüre weit aufgethan, dass er seinen Einzug halten kann in das Menschenherz hinein. Worauf an oder in dem Menschen wirkt nun Satanas bei seinen Besitzungen vornehmlich ein? Wo liegt in dem Menschen der Ursitz dieser dämonischen Krankheit?

Neuere Aerzte, welche sich mit Seelenkrankheiten eingehend beschäftigt haben, — ich erinnere an Jakobi und Nasse unter Anderen — sind zu der Ueberzeugung gelangt, dass alle Seelenkrankheiten in einer Störung des leiblichen Organismus ihren Ursprung haben, dass sie nicht Ursachen, sondern nur Symptome eines leiblichen Schadens sind. Ich kann dieser Ansicht nicht beistimmen; sie kann nicht ein Mal die Erscheinungen des gewöhnlichen Lebens erklären und lässt durchaus kein rechtes Verhältniss zwischen Leib und Geist im Menschen zu. Wenn ein schadhafter Seelenzustand nicht das leibliche System beschädigen kann, so ist nicht einzusehen, wie ein gesunder Seelenzustand, wie ein energischer Geist auf den schadhaften leiblichen Organismus eine heilsame Wirkung ausüben soll. Die tagtägliche Erfahrung bietet aber tausend Belege, dass der Geist, ganz ähnlich wie der bekannte norwegische Violinvirtuose Ole Bull aus einer Saite die wunderbarsten Töne und Accorde hervorlockte, so er nur in rechter, frischer Gesundheit und voller Kraft steht, mit dem schadhaften Instrumente des Körpers wahrhaft Erstaunliches, Wunderbares leistet. Wer weiss nicht, wie der energische Geist eines Calvin die Schwächen seines Leibes überwältigte, dass dieses zerbrechliche Gefäss zu Riesenwerken fähig wurde? Wer weiss nicht, dass der energische Wille, wie das Wort des Herrn bei dem Seesturm, den Sturm der Gefühle, die Erregtheit der Nerven zum Schweigen bringt? Ist Leib und Geist in dem Menschen zu einer lebendigen und

nicht zu einer mechanischen Einheit verbunden, so darf man nicht einseitig den Leib auf den Geist hemmend oder fördernd wirksam denken, sondern man muss ein gegenseitiges Verhältniss, einen Wechselverkehr zwischen beiden annehmen; wie der Leib auf den Geist, so muss auch umgekehrt der Geist auf den Leib wirken. Die christliche Anschauung verlangt diese Gegenseitigkeit auf das entschiedenste, ohne sie können die letzten, grossen Hoffnungen der Christenheit sich gar nicht erfüllen, denn was ist des Leibes Verklärung, wenn nicht dieses, dass der Geist mit seinem Licht und Leben den Stoff durchdringt, verklärt, vergeistigt? Geht nun der Angriff und Eingriff des Satans bei der Besessenheit auf eine von diesen beiden Seiten? Dringt der Schaden unaufhaltsam von dem Leibesleben zu dem Seelenleben vor in aufsteigender Linie, oder zerrüttet die gestörte Seele den gesunden Leib in absteigender Linie?

Die Ansichten sind hier selbst unter gläubigen Theologen getheilt. An und für sich wird Satan eben so gut in erster Linie den Leib als die Seele des Menschen antasten können. Er hat nach der heil. Schrift mehrfach bei den Heiligen Gottes den Leib zu seinem Angriffspunkte sich gewählt, so bei Hiob (2, 5 ff.), bei dem gekrümmten Weibe (Luk. 13, 11 ff.), und bei dem Apostel Paulus selbst, den ja Satans Engel so mit Fäusten schlug, dass er einen Pfahl in seinem Fleische trug. 2 Kor. 12, 7. Solche leibliche Anfechtungen heissen aber nie Besessenheiten; Besessenheiten heissen nur jene leiblichen Anfechtungen, mit denen ein mehr oder minder starkes Seelenleiden verbunden ist. Wir dürfen hieraus wohl schliessen, dass Satan die Seele des Menschen, die Psyche, sich als den Punkt auswählt, von dem aus er seine Zerstörung in dem Menschen vornehmen will. Hiermit würde trefflich stimmen, dass, wie ich früher erwähnte, sowohl bei den profanen, als auch bei den heiligen Schriftstellern *δαιμονίζεσθαι* und *μαίνεσθαι* als Synonyme gelten. Wenn nun aber der Satan bei der Besessenheit auf die Seele des Menschen verwirrend einwirkt, so ist es möglich, dass er auf das, was gleichsam als das Substrat der seelischen Funktionen betrachtet wird, auf das Nervensystem einwirkt, oder dass er auf die pure Seele drückt. Ebrard hat sich in seinem Artikel über die Besessenen in Herzogs Realencyklopädie sehr bestimmt für die erste Ansicht erklärt, wie er es auch schon zuvor in der von ihm besorgten neuen Auflage des Commentars über die Synoptiker von Olshausen (S. 290 ff.) gethan hatte, welcher letztere das grosse Verdienst hat, einer Zeit, welche in dieser Sache ganz aus den Wegen und Anschauungen der heil. Schrift gefallen war, zuerst die biblische Lehre über die Dämonischen in schüchterner Weise wieder in's Gedächtniss zurückgerufen zu haben. Ebrard sagt: „überall erscheint das somatisch-psychische Leben der Besessenen als gebunden und alterirt durch einen fremden, von aussen her kommenden Einfluss; die Seele befindet sich nicht mehr im Besitz ihres Leibes; ein fremdes Etwas hat sich zwischen sie und ihren Leib gedrängt und wirkt störend und hemmend auf die leiblichen Organe des seelischen Lebens ein. Nirgends dagegen erscheint die Seele selbst oder gar das Ich als verdrängt von einem Dämon, nirgends hat sich der Dämon an die Stelle des Ich gesetzt. Nicht in der Seele hat er seinen Wohnsitz aufgeschlagen, nicht direkt auf das Gemüth übt er seinen Einfluss, sondern auf das Nervenleben, auf die leiblichen Organe der psychischen Funktionen, und ruft daher dieselben Erscheinungen hervor, welche auch durch anderweitige störende und zer-

störende Einflüsse auf jene leiblichen Organe hervorgerufen zu werden pflegen." Es will mir dünken, als ob diese Sätze, welche den Kernpunkt der Ebrard'schen Abhandlungen bilden, mehr kühne Behauptungen sind, als ausgemachte Wahrheiten; ich muss sogar erklären, dass ich den Thatbestand nicht ganz getreu wiedergegeben finde. Ist es wirklich so, dass die Seele selbst oder gar das Ich nirgends als verdrängt von einem Dämon erscheint, dass der Dämon sich nirgends an die Stelle des Ich gesetzt hat? Sagt uns die Geschichte von den Gergesenern nicht das gerade Gegentheil von alle dem? Diese wissen nichts mehr von sich, vermengen sich mit den sie besitzenden Dämonen und heissen sich selbst Legion. Bei der Besessenheit werden nicht bloss die Glieder des Leibes gebunden, sondern auch die Kräfte des Geistes. Das Licht der Selbsterkenntniss, des Bewusstseins erlischt, der Besessene besitzt sich nicht mehr selbst, sein Ich kann sich nicht mehr als die Lebensmacht beweisen. Eine fremde, dunkele Macht hat sein Ich überwältigt, er lebt nicht mehr als Person, als sich selbst durchdringendes und beherrschendes Prinzip, er hat das klare Selbstbewusstsein und die freie Selbstbestimmung verloren. Der Mensch als Geistwesen ist gestorben, nur die menschliche Natur, Substanz vegetirt noch fort, und das, was sie bewegt, was sie beherrscht, ist der Dämon. Der Mensch fühlt die fremde Macht in sich, identificirt sich mit ihr und spricht aus ihr heraus: so antwortet der Gadarener, als der Herr ihm durch seine Frage: wie heissest du? zur Selbstbesinnung und Selbstgewinnung verhelfen will: Legion heisse ich, denn unser ist viel (Mark. 5, 9), weil eine ganze Legion von Dämonen in ihm hauste. Offenbar ist bei diesem das Ich von den Dämonen verdrängt, das Selbstbewusstsein verschlungen von diesem Fühlen und Wissen des Dämonenheeres in sich. Nicht in der Seele soll der Dämon seinen Wohnsitz aufgeschlagen haben, nicht direkt auf das Gemüth soll er seinen Einfluss üben; woher weiss das Ebrard? Womit will er diese Behauptung beweisen? Soll die Einwirkung auf den Nervenäther den Dämonen vielleicht näher liegen, da die Luft, ἀήρ, ihre Wohnung ist? Da die Dämonen ausdrücklich als πνεύματα bezeichnet werden und sie auch auf den Geist des Menschen einwirken, so scheint es mir angemessener zu sein, den Punkt, von dem das Verderben ausgeht, nicht in dem leiblichen Organe, welches der Psyche dient, zu finden, sondern in der Psyche, welche nach der Schrift das organische, substantielle Band ist, das Leib und Geist mit einander verknüpft. Auf dieses Centrum des lebendigen Menschen stürmt der Teufel, sei es mit einem, sei es mit vielen dienstbaren Geistern, ein; hier ist der Ursitz der Besessenheit, von hier, dieser lebendigen Mitte aus, greifen die satanischen Gewalten hemmend, bindend, zerstörend nach rechts und links, nach oben und unten, in das Leben des Geistes und in das Leben des Leibes ein.

Wie der Teufel gerade darauf kommt, diesen und jenen in dieser Weise anzufallen, lässt sich nicht sagen. Olshausen bemerkt freilich: „es scheint oft der Zustand der Dämonischen einen gewissen Grad moralischer Verschuldung vorauszusetzen, jedoch so, dass die von ihnen ausgeübte Sünde sich nicht sowohl als eigentliche Bosheit darstellt, sondern mehr als vorherrschende Sinnlichkeit (besonders wohl Wollust) erscheint, die mit Widerstreben des besseren Selbst geübt ward. Auf diese Weise konnte in solchen Personen der edle, tiefverborgene Lebenskeim bewahrt bleiben und von demselben aus die Sehnsucht nach Erlösung sich entfalten, wenn das

Bewusstsein des schrecklichen Zustandes, sich von der Gewalt der Sünde gebunden zu wissen, in ihnen erwachte.“ Allein diese Aufstellung ist grundlos. Die alte Kirche, welche ja bekanntlich wegen der so zahlreich vorkommenden Energumenen (*ἐνεργούμενοι* ein Ausdruck, welcher in dem N. T. für *δαιμονιζόμενοι* nie vorkommt) das Amt des Exorcisten bestellte, hat diese Unglücklichen nie mit den Pönitenten zusammengeworfen und damit anerkannt, dass, während diese Busse zu thun hatten, weil sie durch ihre eigene Schuld in Satans Macht gefallen seien, jene nicht der Busse, sondern der Fürbitte der Gemeinde bedürften, dass sie von den Banden des Satans, von denen sie wider Willen verstrickt waren, durch Gottes heilsame Gnade erlöst würden. Die Dämonischen bilden gewissermassen in der Menschheit eine Parallele zu der seufzenden Creatur, die um der Sünde der Menschen willen der Eitelkeit überantwortet worden ist und sich sehnt nach der seligen Freiheit der Kinder Gottes. Die alte Kirche hat den Sinn des Herrn vollständig getroffen; zu keinem Dämonischen spricht er, was er widerholt anderen Geheilten sagt: gehe hin und sündige hinfort nicht mehr! Es ist auch gegen diese Annahme die Angabe Mark. 9, 21, dass der mondsüchtige Besessene *παιδιόθεν* mit dieser Plage behaftet gewesen sei.

Diese Bemerkungen mögen genügen; ich bemerke nur noch, dass wir, was alte und neue Schriftsteller, Aerzte und Theologen, über die Besessenheit als natürliche Krankheit gesagt haben, am genausten bei Winer in seinem gelehrten biblischen Reallexikon finden. Wer die Ansichten neuerer gläubiger Theologen hören will, den verweisen wir auf Delitzsch biblische Psychologie, mit welchem ich freilich in dem Punkte gar nicht übereinstimme, dass nämlich die Besessenheiten zum grösseren Theile (ja bis auf einen einzigen Fall — den Gergesener nämlich Matth. 8, 28 ff. und die Parallelen) physische Vergewaltigungen des Satans an dem Menschen seien, und Keils Handbuch der biblischen Archäologie 567 ff., dessen kurze, aber treffende Bemerkungen Beachtung verdienen. Twesten ist unter den neueren Dogmatikern der einzige, welcher sich eingehend mit dieser so höchst merkwürdigen Erscheinung des diabolischen Wirkens in dieser Welt beschäftigt, vgl. dessen Dogmatik, 2, 1, 347 ff.

V. 23. Und er antwortete ihr kein Wort. Da traten zu ihm seine Jünger, baten ihn und sprachen: lass sie doch von dir, denn sie schreiet uns nach.

Höchst auffallend ist des Herrn Benehmen. Er hat das feinste Ohr: wir gedenken daran, dass er die Stimme des Blinden bei Jericho durch das Geräusch, das um ihn war, hindurch hörte, er hört selbst mit dem Ohre seines mitleidigen Herzens das unaussprechliche Seufzen, das unser Herz bewegt; er hat die Bitte des Weibes vernommen, er hat aus ihren Worten auch den tiefen Brustton der mütterlichen Liebe herausgehört, und dennoch: *ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον.* Origenes ruft: *tacet fons vitae et pius medicus continet medicinam et denegat curam.* Chrysostomus verwundert sich auch und spricht: *τί τὸ καινὸν καὶ παράδοξον; τοὺς μὲν Ἰουδαίους καὶ ἀγνωμονοῦντας ἐνάγει καὶ βλασφημοῦντας παρακαλεῖ καὶ πειράζοντας οὐκ ἀφίησιν. τὴν δὲ ἐπιτρέχουσαν αὐτῷ καὶ παρακαλοῦσαν καὶ δεομένην, καὶ οὔτε νόμῳ οὔτε προφήταις ἐντραφεῖσαν, καὶ τοσαύτην εὐλάβειαν ἐπιδεικνυμένην, ταύτην οὐδὲ ἀποκρίσεως ἀξιοῖ. τίνα οὐκ ἂν τοῦτο ἐσκανδάλισεν, ὁρῶντα ἐναντία τῇ φήμῃ τὰ γινόμενα; καὶ γὰρ ἤκουσαν, ὅτι περιῆγε τὰς κώμας θεραπεύων. ταύτην δὲ ἐλθοῦσαν, διακρούεται.*

τίνα δὲ οὐκ ἂν ἐπέκλασε τὸ πάθος καὶ ἡ ἱκετηρία, ἣν ἐποιεῖτο ὑπὲρ θυγατρὸς οὕτω κακῶς διακειμένης; οὐδὲ γὰρ ὡς ἀξία οὖσα, οὐδὲ ὡς ὀφειλὴν ἀπαιτοῦσα οὕτω προσῆλθεν, ἀλλ' ἐλεηθῆναι ἐδεῖτο καὶ τὴν συμφορὰν τὴν οἰκείαν ἐξετραγῴδει μόνον, καὶ οὐδὲ ἀποκρίσεως ἀξιοῦται. Der Herr schweigt: höchst naiv legt die Glossa dieses Schweigen aus: *ideo etiam non respondit*, sagt sie, *ut discipuli pro ea rogarent, ostendens, per hoc necessarias esse preces sanctorum ad aliquid impetrandum.* Es ist wahr, der Herr schweigt und die Jünger reden, aber die Rede der Jünger ist keine rechte Fürsprache und was das schlimmste ist, diese Fürsprache hilft auch nichts und hört auf[1]). Sie sprachen: *ἀπόλυσον αὐτόν, ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν.* Wir wollen diese Worte nicht mit Stier so auslegen, dass die Jünger als blosse Egoisten erscheinen; die Kananiterin ist ihnen unangenehm und lästig mit ihrem Geschrei, ihr Meister will verborgen bleiben, aber dieses Nachschreien macht ihn offenbar. So fast alle Ausleger, Meyer freilich meint, sie wollten über die Zudringlichkeit des Weibes einen Tadel aussprechen. Sie sagen nicht, was der erregten Liebe sonst so nahe lag: hilf ihr, erhöre sie, sondern: fertige sie ab. Wir wollen lieber mit Chrysostomus es halten, welcher sagt: *ἡμεῖς, ὅταν βουληθῶμεν τινα πεῖσαι, τἀναντία πολλάκις λέγομεν;* und stimmen ganz Bengel zu, der bemerkt: *dimitte. Metonymia consequentis: id est, iuva, ut soles, coll. v. seq. Sic solebat Jesus dimittere*, was auch Kühnöl, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Meyer und Bleek thun. Dennoch aber werden wir an dem *ἀπόλυσον* nicht so leicht vorübergehen dürfen; war es den Jüngern wirklich ein herzliches Anliegen, dass Jesus diesem armen Weibe half, so hätte sich gewiss auf ihre Lippen ein anderes Wort als dieses *ἀπόλυσον* gelegt. Man könnte vielleicht sagen, da diese Bittstellerin eine Heidin war und die Jünger nicht wussten, wie sich der Messias zu den Heiden stellen werde, so sagten sie weder: hilf ihr! noch: sollen wir sie forttreiben? sondern wählten ein schwebendes Wort, dass Alles dem eigenen Ermessen des Herrn anheimstellte. Einen Bescheid, das wünschen die Jünger, möge Jesus dem Weibe geben, und zwar scheinen die folgenden Worte dafür zu sprechen, dass sie einen günstigen Bescheid anempfehlen wollen. Das Weib schreit ihnen nach und wird, sie ist ja schon dem schweigenden Herrn eine ganze Strecke nachgelaufen, nicht eher mit ihrem lauten, jämmerlichen Geschrei aufhören, bis dass er sich ihrer erbarmt hat. Die Jünger mussten, wenn Christus später von der Wittwe zu ihnen sprach, die den ungerechten Richter mit ihrem Geschrei Tag und Nacht bestürmte, Luk. 18, 2 ff., wohl an dieses kananäische Weiblein gedenken. Immer aber ist dieses *ὅτι κράζει κτλ.* sehr bedeutsam. Nicht an das Herz des Herrn wenden sich diese Bittsteller, nicht die Noth und Angst des Mutterherzens, nicht das Elend der besessenen Tochter führen sie an, um ihre Bitte zu begründen; sie denken auch nicht sowohl an das, was des Herrn ist, sondern an das, was ihnen selbst angenehm oder unangenehm ist. Calvin hat bereits bemerkt: *nihil in eius gratiam petunt discipuli, sed quia illis molesta importunitas, dimitti quovis modo cupiunt.* Bengel hebt ebenso, wiewohl er anerkennt, dass die Jünger um Erhörung der Bitte des

[1]) Chrysostomus zieht aus der ganzen Perikope diese Lehre: *σὺ δέ μοι σκόπει, πῶς τῶν ἀποστόλων ἡττηθέντων καὶ οὐκ ἀνυσάντων, αὕτη ἤνυσε. τοσοῦτόν ἐστι προσεδρεία εὐχῆς. καὶ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων παρ' ἡμῶν βούλεται μᾶλλον τῶν ὑπευθύνων ἀξιοῦσθαι, ἢ παρ' ἑτέρων ὑπὲρ ἡμῶν.*

kananäischen Weibes den Herrn angehen, hervor, dass nicht reine Liebe zu dem armen Weibe sie zu dieser Fürsprache treibt; *credibile est*, sagt er, *discipulos iudicium hominum esse veritos; et sua causa, ne clamor molestiam afferret, et mulieris causa, opem petiisse.* Nicht ohne Grund hat Christus dem Bitten des Weibes so entschieden Schweigen gegenübergesetzt. Er lässt sich gleich dazu herab, seinen Jüngern, sie sind ja seine Freunde, sein Verfahren zu erklären.

V. 24. Er antwortete aber und sprach: ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schafen von dem Hause Israel.

Das Herz des Herrn ist durch die Bitte des Weibes ergriffen und bewegt; was wollte er lieber, als dass er den Strom der barmherzigen Liebe, welchen Israel eben zurückgewiesen hat, frei und ungehindert diesem Herzen, das nach Barmherzigkeit und Heil sich sehnet, könnte entgegen rauschen lassen. Doch das Leben des Erlösers ist eine fortgehende Uebung in der Selbstverleugnung, hier bringt derselbe im Gehorsam gegen seinen Gott und Vater ein schweres, seinem Herzen überaus schweres Opfer. Er muss sich Gewalt anthun, er muss seiner Gnade Schranken setzen; er muss es, Gott will es so. Nicht sein freier Herr ist der Sohn, wenn er auch der eingeborne Sohn, der Erbe über Alles ist; des Vaters Rath und Wille hat ihm seinen Weg vorgezeichnet, er ist ein Gesandter, der einen ganz bestimmten Auftrag empfangen hat. Gott hat ihm eine Mission gegeben an Israel; das Haus Jakobs ist sein von Gott ihm zugewiesenes Arbeitsfeld, er ist der von den Propheten verheissene, von Gott jetzt gesandte Hirte dieser verlorenen Schafe. Wahrhaft gross ist es, dass der Herr dem Volke, welches ihn durch seine Hetzereien und Anfeindungen über die Grenzen in das traurige Elend getrieben hat, unerschütterlich treu bleibt; hat das Volk auch den Bund faktisch gebrochen, so hält der verschmähte Bundesmittler doch unverrückt die Bundestreue. Er gibt dem Volke seine Ehre, indem er von seinen Gliedern als von *πρόβατα* redet; sind diese Glieder auch verloren, so sind sie doch immer noch Schafe des grossen Hirten, sein Erbe und Eigenthumsvolk; die Verheissungen gelten noch dem Hause Israel und kein Tröpflein der Gnade, welche Israel von Gott bestimmt ist, soll ihm entzogen werden. Hieronymus findet in diesem *εἰ μή* nicht eine absolute, sondern nur eine relative Verneinung, *non quo et ad gentes non missus sit*, sagt er, *sed quo primum missus sit ad Israel, ut illis non recipientibus evangelium iusta fieret ad gentes transmigratio. Et significanter dixit ad oves perditas domus Israel, ut ex hoc loco etiam unam erroneam ovem de alia parabola intelligamus.* Allein das *εἰ μή* wird denn doch hier absolut zu fassen sein; die Sendung Christi war schlechterdings eingeschränkt auf das Haus Israel, nur unter dem Volke der Wahl durfte er nach Gottes Willen seine messianische Thätigkeit entfalten. Wäre das nicht Gottes Bestimmung gewesen, so wäre es nicht bloss rein unbegreiflich, sondern ganz und gar unverantwortlich von ihm gewesen, wenn er sich, da sein Volk im Grossen und Ganzen ihn von sich stiess, nicht wenigstens ein Mal zu einem Versuche in grossartigem Style in die Heidenländer begeben hätte. Calvin fasst das Wort des Herrn in dieser Strenge: *reddit causam apostolis*, sagt er, *cur Chananaeam non exaudiat, quia velit Judaeis se totum impendere, quibus solus destinatus erat divinae gratiae minister. Ergo a vocatione et mandato patris arguit, nihil esse extraneis auxilii*

praestandum; non quod perpetuo inclusa fuerit Christi virtus intra tam angustos fines, sed quia sic ferebat temporis ratio, ut, initium faciens a Judaeis, se tunc illis peculiariter addiceret. Diese Ueberzeugung hindert aber den Reformator nicht, der Perikope die Ueberschrift zu geben: *in hoc miraculo docemur, quomodo ad gentes manare coeperit Christi gratia; etsi enim nondum advenerat maturum tempus, quo se toti mundo Christus publicaret, praeludia tamen quaedam dare voluit communis misericordiae, quae tandem promiscue Judaeis et gentibus fuit exhibita post eius resurrectionem.* Jesus weiss, dass das von ihm gestiftete Gottesreich das Senfkorn ist, unter welchem, wenn es zum Baume erwachsen ist, alle Vögel unter dem Himmel wohnen sollen, dass er noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stalle, dem Hause Israel, sind, herbeiführen muss, aber er weiss auch, dass diese Zeit nicht in seine Zeit im Fleische fällt; er weiss, dass den Juden zuerst das Brot des Lebens zu bringen ist, und dass er es ihnen ausschliesslich zu bringen hat. Dieses Bewusstsein, eine göttliche Mission nur an Israel empfangen zu haben, konnte ihn aber nicht hindern, den Heiden sein Heil widerfahren zu lassen. Bringen, anbieten durfte er sich ihnen nicht als Helfer, aber wenn sein Herr und Gott eine Heidenseele im Verborgenen zu einer wahren Israelitin umgearbeitet hatte und sie ihm nun mit ihrem heisshungrigen Heilsverlangen zusandte, so überschritt er seine Vollmacht keineswegs, wenn er half; es war ihm unverwehrt, den Kommenden und Suchenden zu helfen, aber wohl verwehrt als Missionar die verlorenen Heiden zu suchen. Die älteren Ausleger fassen das Schweigen des Herrn anders. Hieronymus sagt: *non de superbia pharisaica, nec de scribarum supercilio, sed ne ipse sententiae suae videretur esse contrarius, per quam iusserat: in viam gentium ne abieritis, et in civitates Samaritanorum ne intraveritis. Nolebat enim occasionem calumniatoribus dare, perfectamque salutem gentium passionis et resurrectionis tempori reservabat.* Er kommt der Wahrheit nahe; aber nicht Rücksichten auf böse Menschen, sondern Rücksicht auf Gottes Gebot bestimmten Jesu Verhalten. Chrysostomus (*διὰ ταῦτα ἠρνεῖτο τὴν δόσιν, ἵνα δείξῃ αὐτῆς τὴν φιλοσοφίαν*), Theophylactus, Euthymius u. A. mehr sind der Ansicht, dass Jesus den verborgenen Glauben des Weibes an das Licht habe ziehen wollen, wie Origenes schon angiebt: *ut detegeret sapientiae eius veritatem, — ut latentia panderet sacramenta.* Bald soll dann diese Offenlegung geschehen sein, um die Jünger zu beschämen und zu reizen, bald um diese gläubige Heidin zur Richterin über den Unglauben des Volkes Israel zu bestellen (so Luther). Mit vollstem Rechte bemerkt Meyer: „allein dem sittlichen Gefühl widersteht die scheinbare Härte, die mit quälender Absichtlichkeit eine verstellte Rolle spielt“ und Steinmeyer hat den besten Grund, zu sprechen: „die Annahme einer solchen Simulation würde die Heiligkeit seines Bildes stören. Ein für alle Mal hinweg mit dieser abgebrauchten, wesentlich unfrommen Ansicht, die den Schein der Erbaulichkeit auf Kosten der Wahrheit gewinnt!“ Meyer erkennt „eine im Ernst gemeinte Zurückweisung, die aber dann durch das standhafte Vertrauen der Frau (Chrysostomus nennt es eine *καλὴν ἀναισχυντίαν*) wirklich überwunden wird, vergl. Hase, de Wette, Schegg, Ewald, welcher treffend bemerkt, wie sich hier Jesus doppelt gross zeige, einmal in der besonnenen, festen Beschränkung auf seinen nächsten Beruf, dann in der eben so besonnenen Ueberschreitung dieser Schranke, sobald ein höherer Grund sie

empfiehlt und wie zur Vorbedeutung für eine fernere Zukunft.“ Aehnlich lassen sich noch Neander, Bleek, Stier, Weizsäcker aus. Allein diese letzte Anschauung kann ich mir nicht zu eigen machen. Das Weib soll eine im Ernst gemeinte Zurückweisung Christi wirklich überwinden! Was sollen diese Worte sagen, wenn nicht dieses, dass der Herr — abtrotzen lässt er sich doch keine Wohlthat — durch das anhaltende Bitten des Weibes, ja durch ihre schlagende Gegenrede zu anderer Ueberzeugung gebracht worden sei? Soll ihm bei dieser Gelegenheit erst die Erkenntniss aufgegangen sein, dass es ihm nicht verwehrt sei, trotz seiner Bestimmung für Israel ausnahmsweise auch ein Mal einem Heiden mit seinem Heile zu erscheinen? Wer mag das glauben? Sollte der Horizont Jesu wirklich so beschränkt gewesen sein, dass dieses arme Weiblein sein Lehrmeister werden musste? Sollte es ihm nicht von Anfang seiner messianischen Thätigkeit völlig klar gewesen sein, dass er, wenn auch für Israel von Gott geordnet als der Heiland, auch den Heiden, die das Heil suchten, einen Gnadenblick zuwerfen dürfe? Diese Heidin ist nicht die erste Person aus der Heidenwelt, der Heil von ihm widerfährt! Er hat den Knecht des heidnischen Hauptmanns zu Kapernaum vom Tode errettet; er hat von Anfang an ohne Unterschied und Bedenken alle Kranke, welche zu ihm gebracht wurden, geheilt; er hat nach Matthäus Versicherung (4, 24) auch schon Kananiter in grosser Anzahl gesund gemacht, denn dort heisst es: und sein Gerücht erscholl in ganz Syrienland, und sie brachten zu ihm allerlei Kranke, mit mancherlei Seuchen und Qual behaftet, die Besessenen, die Mondsüchtigen und die Gichtbrüchigen, und er machte sie alle gesund. Warum wehrte sich Jesus bei diesen Veranlassungen nicht gegen Heilungen der Heiden, warum nur in diesem einen Falle? Meyer bemerkt: „Widerspruch mit 8, 5 ist (hier) um so weniger, als jener Centurio nach Luk. 7, 2 ff. bereits dem Judenthume sehr nahe stand; das Weib war eine Wildfremde.“ Steinmeyer sagt ganz ähnlich, dass jener Hauptmann eigentlich ein Ἰουδαῖος ἐν κρυπτῷ gewesen sei nach seiner ganzen Herzensstellung. Allein wenn es dem Erlöser schlechterdings untersagt war, auch Heiden sein Heil zuzuwenden, so können diese Erklärungen Meyers und Steinmeyers ihn nicht gegen den Vorwurf vertheidigen, dass er in hohem Grade unbesonnen und leichtsinnig bei seinen Krankenheilungen zu Werke gegangen sei. Jesus wusste von dem Antritte seiner öffentlichen Wirksamkeit an, dass er nicht absolut an die Grenzen des heiligen Landes gebunden sei, dass er, wie die alttestamentlichen Propheten vor ihm, unter gewissen Voraussetzungen und Verhältnissen auch zu den Heiden sich wenden dürfe (Luk. 4, 24 ff.). Die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel sollte er in der Wüste aufsuchen als der treue Hirte: die Heiden sollte er nicht aufsuchen, aber wenn sie ihn suchten und fanden, sie auch nicht von sich weisen. Wie bei dem Hauptmanne, so lag auch bei jenen Kranken, welche aus Syrien zu dem Herrn gebracht wurden, das Heilsverlangen, der Glaube in seiner ganzen Energie zu Tage; die weite Reise aus ihrer Heimath hätten diese Unglücklichen weder unternommen noch vollendet, wenn nicht das grösste Vertrauen auf den Heiland sie beseelt hätte. Hier bei dem kananäischen Weibe lag es anders; Christus kam in ihr Land, das Weib hatte, so zu sagen, die günstige Gelegenheit nur am Schopfe zu erfassen; ein grosses Unterfangen, eine starke Glaubensprobe war es nicht, den Durchreisenden anzutreten. Jesus kann um desswillen seine heilsame Gnade ihr nicht wie jenen ohne

weiteres zufliessen lassen, er muss sich seine Wohlthat gleichsam abringen lassen, dass der Glaube des Weibes sich in seiner wahren Gestalt offenbaren konnte. Da er von seinem Vater keinen bestimmten Auftrag wegen dieses Weibes empfangen hatte, so musste er sich überzeugen, ob dasselbe von Gott innerlich berufen und ausgerüstet worden sei zu der Empfangnahme des Heils, d. h. da der Glaube ja die einzige Bedingung ist, unter welcher uns das Heil zu Theil wird, ob ein nicht aus dem Fleisch und Blut über Nacht aufgeschossener Glaube, sondern ein durch den Geist Gottes selbst gewirkter Glaube in dem Herzen dieses bittenden Weibes vorhanden sei. Der Herr, sagen wir abschliessend, prüft den Glauben des Weibes und mehrt und fördert durch diese Prüfung ihren Glauben, denn Augustinus sagt in seinem 77 Sermone sehr richtig, dass Jesus geschwiegen habe, *ut desiderium accenderetur*, damit er erkenne, ob dieses Weib das wirklich besitzt, worauf hin er, obgleich seine Mission nur an die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel geht, auch den Heiden mit seinem Heile erscheinen kann.

Zu seinen Jüngern sprach Jesus diese Worte; das Weib hat sie nicht gehört, was Weiss mit Unrecht bestreitet: es geht diess nicht bloss aus dem Berichte des Lukas hervor, sondern auch aus dem des Matthäus, man beachte im folgenden Verse *ἐλθοῦσα*, wie aus der ganzen Geschichte. Nichtsdestoweniger lässt ihn noch Kühnöl so zu der Kananäerin selbst reden. Hätte das Weib dieses Wort gehört, so hätte sie, die sich auf die Dialektik des Glaubens trefflich verstand, den Heiland an diesem ersten Worte schon festgehalten und wohl ausgesprochen: ja, Herr, du bist nur g e s a n d t zu den vorlorenen Schafen aus dem Hause Israel von deinem Gott und Vater, dein Gott und Vater sendet m i c h aber zu dir, dem grossen Hirten der Schafe.

V. 25. S i e k a m a b e r u n d f i e l v o r i h m n i e d e r u n d s p r a c h : H e r r , h i l f m i r.

Das Weib hat sich durch das anhaltende Schweigen Jesu nicht abschrecken lassen. Schön und wahr sagt Augustinus: *et illa clamando instabat, perseverabat, pulsabat; tamquam iam audisset: pete et accipe.* Chrysostomus, welcher auch irrthümlich das Weib die Antwort des Herrn auf die Fürbitte seiner Jünger hören lässt, spricht voll Bewunderung: *τί οὖν ἡ γυνή; ἐπειδὴ ταῦτα ἤκουσεν, ἐσίγησεν καὶ ἀπέστη; ἢ καθυφῆκε τῆς προθυμίας; οὐδαμῶς. ἀλλὰ μᾶλλον ἐπέκειτο. ἀλλ᾽ οὐχ ἡμεῖς οὕτως. ἀλλ᾽ ὅταν μὴ τύχωμεν, ἀφιστάμεθα, δέον διὰ τοῦτο ἐπικεῖσθαι μᾶλλον. καίτοι τίνα οὐκ ἂν ἐξηπόρησε τοῦτο τὸ τότε ῥηθέν; ἱκανὴ μὲν οὖν καὶ ἡ σιγὴ εἰς ἀπόγνωσιν αὐτὴν ἐμβαλεῖν.* Luther sagt vortrefflich: „sie hätte denken mögen, ist das der gütige, freundliche Mann? oder sind das die guten Worte, welche ich von ihm habe hören sagen, auf die ich mich verlassen habe? Es muss nicht wahr sein, er ist dein Feind und will dein nicht. Er möchte doch zu mir ein Wort sagen und zu mir sprechen: ich will dein nicht; nun schweigt er als ein Stock. Siehe, diess ist gar ein harter Puff, wenn sich Gott also ernst und zornig erzeigt und seine Gnade so hoch und tief verbirgt, wie die wohl wissen, so es im Herzen fühlen und erfahren, dass sie denken, er wolle nicht halten , was er geredet hat, und sein Wort falsch werden lassen, wie vielen grossen Heiligen geschehen. Dergleichen Gedanken hätte auch dieses Weib fühlen können und vielleicht hat sie selbige auch nach der Empfindung des Fleisches empfunden. Aber

sie war von sehr tapferem Gemüthe und bewies sich recht männlich. Denn was thut sie? Sie thut solche unfreundliche Geberde Christi aus den Augen, lässt sich nicht irren, nimmt's auch nicht zu Sinn, sondern bleibt stracks und fest in ihrer Zuversicht hangen an dem guten Gerüchte, das sie von ihm gehört und gefasst hatte, und lässt nicht ab. Also müssen wir auch thun und lernen, allein am Wort fest hangen, obgleich Gott mit allen Creaturen sich anders stellt, als das Wort von ihm sagt. Aber wie weh thut das der Natur und Vernunft, dass sie sich so nackt ausziehen und Alles lassen soll, was sie fühlt, und allein am blossen Wort hangen, dass sie auch das Widerspiel fühlt. Gott helfe uns in Nöthen und Sterben zu solchem Muth und Glauben!" Ja, dieses Weib ist eine rechte Kämpferin des Glaubens, sie lässt sich durch nichts abhalten von der lebendigen Quelle aller Gnaden, sie kam zu dem Herrn und fiel ihm anbetend zu Füssen — *ἡ δὲ ἐλθοῦσα προςεκύνει αὐτῷ*. Bengel malt die Situation richtig, wenn er bemerkt: *a tergo salvatoris ad faciem eius progressa (viam ipsi intercludens), quamquam etiam discipulis repulsam dedisse videbatur.* Die Jünger, man beachte diesen Umstand wohl, welche den Müttern den Zugang zu Jesus wehrten, als sie mit ihren Kindlein kamen, wehren diesem Weibe den Zutritt nicht, obgleich das abweisende Wort, das sie soeben von dem Meister gehört hatten, sie zu solch einem Unterfangen ermuthigen konnte. Ein neuer Beweis, dass sie allerdings den Wunsch hegten, er möge dem Weibe helfen. Die Bitte kommt aus einem gepressten Mutterherzen, daher nur die wenigen Worte: *κύριε, βοήθει μοι!* Die Alten haben über das ganze Verhalten dieses Weibes und ihre Worte schon recht gründlich gesonnen; Chrysostomus hebt schon hervor, dass sie dem Herrn, der eben gesprochen habe: *οὐκ ἀπεστάλην*, nicht sage: *παρακάλεσον καὶ δεήθητι, ἀλλὰ βοήθει μοι*, und schliesst hieraus, dass sie ihn nicht für ein Geschöpf, sondern für den Herrn aller Dinge gehalten habe. Hieronymus schreibt zu dieser Stelle: *mira sub persona mulieris Cananitidis ecclesiae fides, patientia et humilitas praedicatur. Fides, qua credidit sanari posse filiam suam. Patientia, qua toties contempta in precibus perseverat. Humilitas, qua se non canibus, sed catulis comparat. — Nota, quod ista Cananitis perseveranter primum filium David, deinde dominum vocet et ad extremum adoret ut Deum.* Es will scheinen, als ob die Weigerung des Herrn nicht bloss dem Fusse dieses Weibes Flügel verleiht, dass sie ihn erreicht, sondern auch den Funken des Glaubens, welcher in ihr war, zur hellen Flamme anfacht. Nur im Kampfe stählt und mehrt sich die Kraft; auch die Glaubenskraft wächst nur in dieser Weise. Gut sagt Calvin: *videtur mulier obstinatione quadam luctari, ut ab invito aliquid extorqueat, sed non dubium est, quin concepta de Messiae bonitate fides illam sic animaverit. Quod autem Christo praecise negante, hoc esse sui officii, eam non terruit repugnantia, neque deduxit a proposito, hinc factum est, quod penitus defixa in priore illo, quem dixi, fidei sensu nihil spei suae contrarium admisit. Atque haec vera est fidei probatio, quum generale salutis nostrae principium, quod in verbo Dei fundatum est, nullo modo nobis excuti patimur.*

V. 26. Aber er antwortete und sprach: es ist nicht fein, dass man den Kindern ihr Brot nehme und werfe es vor die Hündlein.

Der Hülferuf des Weibes hat den Herrn noch nicht überwunden, noch

nicht überzeugt, dass sein Mandat ihm nicht wehre, dieser Heidin zu helfen. Er setzt den Glauben auf eine neue, ungleich schwerere Probe. Sehr wahr sagt Chrysostomus: *τί οὖν ὁ Χριστός; οὐδὲ τούτοις ἠρκέσθη, ἀλλ᾿ ἐπιτείνει τὴν ἐξαπόρησιν πάλιν, λέγων· οὐκ ἔστι καλόν κτλ. καὶ ὅτε ἠξίωσεν αὐτὴν λόγου, τότε μειζόνως ἐπέπληξεν ἢ διὰ τῆς σιγῆς. καὶ οὐκέτι ἐφ᾿ ἕτερον μεταφέρει τὴν αἰτίαν, οὐδὲ λέγει, οὐκ ἀπεστάλην, ἀλλ᾿ ὅσῳ ἐπέτεινεν ἐκείνη τὴν ἱκετηρίαν, τοσούτῳ καὶ αὐτὸς τὴν παραίτησιν ἐπιτείνει. καὶ οὐκέτι πρόβατα αὐτοὺς καλεῖ, ἀλλὰ τέκνα, καὶ αὐτὴν κυνάριον.* Luther bemerkt zu diesen Worten: „diese Versuchung ist die allerschärfste und ist die Wahrheit, Christus ist nirgend so hart gemalt im ganzen Evangelium als hier. Denn es ist über die Massen ein hart Wort, dass der Herr sie also dahinwirft vor die Füsse, lässt's bei dem nicht bleiben, dass sie kein Kind oder Jüdin heisst, sondern heisst sie einen Hund. Das ist ärger, denn so er sie schlecht eine Heidin hätte geheissen. O dieses für einen Hund unter den Kindern gehalten zu werden, ist eben so viel, als nicht ein Mal unter die Knechte gerechnet, sondern schlechterdings von dem ewigen Erbe der Kinder ausgeschlossen zu werden; ja ist eben so viel gesagt, als spreche er: du bist des Teufels, wie du gehst und stehst, troll' dich nur immerhin, du hast hier nichts zu suchen, das heisst gar hoch versucht." Die Alten fanden, dass, wie der Herr sich durch drei Versuchungen hindurchschlagen müsse, so auch das kananitische Weib drei Prüfungen durchgemacht habe. Melanthon sagt: *pinguntur praecipue tentationis fidei, quae nobis obstrepunt inter precandum. Primum Dominus nihil respondet. Significatur autem mora liberationis, quae habet coniunctam tentationem de neglectione nostri, quasi non curet aut non afficiatur nostra miseria. Alibi Dominus videtur magis obvius petentibus, sed hic silentium habet speciem repulsae, quae est valde dura. — Non sum missus nisi ad oves perditas domus Israel. Hic pingitur tentatio de particularitate electionis. Obiicitur enim hic mulieri, quod non sit ex Israel. Ita nos cogitamus: Deus habet certum catalogum electorum, si non sum in illo catalogo, frustra oro. — Hic vero nova tentatio occurrit. Dominus obiicit ei, non est bonum, sumere panem filiorum ac proiicere catellis. Videtur eam cum convicio et condemnatione a se repellere, cum vocat canem, quia canis est immundum animal consuetudine iudaica. Significat igitur eam a Deo reiectam, quia sit indigna.* Die beiden letzten Anfechtungen fallen nach unserer Ansicht, da Christus von einer Sendung nicht zu dem Weibe sprach, zusammen: sie lassen sich ohnehin auch nicht scharf scheiden, denn der nicht Erwählte ist eben, was er ist, um desswillen, dass er unwürdig ist. Hart ist dieses Wort Jesu, er scheint ganz und gar auf dem beschränkten Standpunkte der selbstgerechten und nationalstolzen Pharisäer und Schriftgelehrten zu stehen. Er nennt ein Mal die Juden *τά τέκνα*, wozu Bengel schreibt: *Jesus ad Judaeos locutus est severe, de Judaeis ad externos honorifice Joh. 4, 22, sic nos de ecclesia evangelica.* Der Herr gibt denen vom Hause Israel ihre vollständige Ehre, was hier um so ergreifender und grossartiger ist, als dieselben jetzt eben das schon gethan haben, was die bösen Weingärtner mit dem Sohne und Erben vornehmen; sie haben ihn ja zum Lande hinausgetrieben mit ihrer Herzenshärtigkeit. Sie sind trotz alle dem doch die Kinder, die von dem rechten Vater über Alles, was Kinder heisst im Himmel und auf Erden, berufenen und aufgezogenen Kinder, denen das Himmelreich in erster Linie

beschieden ist. Das Heil bezeichnet der Herr als *τὸν ἄρτον τῶν τέκνων;* der Genitiv ist der Genitivus *possessivus*, dieses Brot gehört den Kindern ganz eigenthümlich zu, sie haben Anspruch und Anrecht an dieses Brot; es ist so sehr ihr Eigenthum, dass er, welcher gesandt worden, diess Brot den Kindern des Hauses, des Reiches Gottes zu brechen, sich geradezu versündigen würde, wenn er dasselbe *τοῖς κυναρίοις* zuwerfen wollte. Unter diesen *κυναρίοις* versteht Jesus das Weib und seine Volksgenossen. Das muss jeder Ausleger zugeben. Es versteht sich von selbst, dass diese sprüchwörtliche Redensart nicht auf das Verhältniss zwischen Juden und Heiden gemünzt war, aber dieselbe empfängt hier, da die Kinder des Hauses die Israeliten und die Hündlein die Heiden abschatten, eine ganz besondere Färbung. Das Weib wusste auf jeden Fall, mit welchem Thiere der Jude den Heiden verglich, und so thut Weiss unrecht, wenn er die Ausleger tadelt, welche mit Lightfoot, Wetstein, Bengel an solche Stellen wie Midrasch Tillim: *nationes mundi assimilantur canibus*, erinnern. Der Hund hat in dem heutigen Morgenlande noch nicht die Stellung, welche er im Abendlande seit Jahrtausenden schon hat, *cf. Homeri Odyss. 17, 291, Aeschylus, Agam. v. 607;* er gilt für unrein und ist im höchsten Grade verachtet, vergl. Hiob 30, 1. 1 Sam. 24, 15. 2 Sam. 9, 8. 2 Kön. 8, 13. Philipp. 3, 2. Sprüch. 26, 11 und 2 Petr. 2, 22. Hieronymus gibt als Grund dieser Vergleichung der Heiden mit Hunden an: *canes autem ethnici propter idololatriam dicuntur, qui esui sanguinis dediti et cadaveribus mortuorum feruntur in rabiem;* Augustinus fragt: *quid autem tam familiare canibus, quam lapides linguere?* und deutet dieses auf das Anbeten der Idole: Rhabanus Maurus pflichtet ihnen bei. Das *tertium comparationis* scheint mir aber zu weit hergeholt zu sein. David vergleicht Ps. 22, 17 seine Feinde mit Hunden: Delitzsch meint, dass er sie dadurch in ihrer Unverschämtheit und Gemeinheit, wie in ihrer Bissigkeit und Verfolgungslust habe veranschaulichen wollen; Bengel führt in seiner Anmerkung zu der Philipperstelle als *vita canina* auf *foeditas, impudicitia, importunitas.* Es ist wohl der Eigenthümlichkeit der morgenländischen Hunde mehr Rechnung zu tragen, welche herrenlos als eine wilde Rotte umherlaufen, jeden anfallen und Alles, was sich nur verschlingen lässt, um den Hunger zu stillen, mit Gier verschlingen. So haben ja die Heiden auch keinen Hirten, der sie aus- und einführt, sie sind herrenlos, kein Haus nimmt sie in seinen Frieden auf, sie schweifen ruhelos umher. Israel, das zur Ruhe gekommen war, hat den Anfall der Heiden fort und fort erdulden müssen, sie haben sich mit Wuth auf das Gottesvolk gestürzt, um es zu verschlingen. Hart, sehr hart, erscheint des Herrn Antwort und dennoch sagen wir mit Luther: „es lauten alle Stücke auf Nein stärker, denn auf das Ja und ist doch mehr Ja darinnen, denn Nein: ja eitel Ja ist darinnen, aber gar tief und heimlich und scheinet eitel Nein,“ und singen mit Woltersdorf: „wenn lauter Nein erscheinet, ist lauter Ja gemeinet.“ Höchst bedeutsam ist es, dass der Herr nicht sagt: *οὐκ ἔξεστιν*, was auf Grund des *Cantabrigiensis* allerdings Fritzsche, Lachmann, Tischendorf hier lesen, aber die meisten und besten Handschriften, wie der *Codex Sinaiticus, Vaticanus* und *Ephraemi*, geben: *οὐκ ἔστι καλόν*, was Luther meisterhaft widergibt durch: es ist nicht fein. Eine vollständige Abweisung wäre es gewesen, wenn er mit einem *οὐκ ἔξεστιν* der Kananiterin entgegengetreten wäre, er hätte dann es als völlig unerlaubt hingestellt, ihr

zu helfen; mit dem οὐκ ἔστι καλόν sagt er nur aus, dass es sich nicht recht schicken und geziemen wolle, dass es nicht wohl anstehe, nicht recht passend sei, wenn er ihr helfe. Markus hat, so zu sagen, dieses οὐκ ἔστι καλόν richtig interpretirt, wenn er Jesum antworten lässt: ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γὰρ καλόν ἐστι κτλ. Weiter ist auch zu beachten, dass er die Heiden nicht mit κύνες vergleicht, sondern mit κυνάρια. Nicht absichtslos wählt er die Diminutivform, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Keim wollen das freilich nicht zugeben, κυνάριον soll nicht bloss dem κύων ganz gleichbedeutend sein, sondern am Ende, wie Baumgarten-Crusius meint, noch herabwürdigender und ungleich verletzender sein als κύων. Allein das Diminutivum kann unmöglich den Hundebegriff verstärken, es ist ja die Form der Verkleinerung. Wetstein, welchem mit Fug und Recht Meyer, Bleek u. A. zustimmen, sagt schon: *vocem* κυνὸς *in molliorem* κυναρίου *mutat*. Nicht wild umherlaufende Hunde sind vor den Augen Christi die Heiden, sondern Hündlein, Tisch- und Schosshündlein, κύνες τραπεζῆες, Homers Odyss. 17, 309. Il. 22, 69 und 23, 173. Er will ja auch diese Heiden herbeirufen, dass sie an seinem Gnadentische, ja in seinem Schosse sitzen sollen. Nicht jedes Auge kann aber diese Milde und Lieblichkeit in der Rede des Herrn erkennen; es ist eben ein Wort, welches unter einer rauhen, harten Schale einen weichen, süssen Kern birgt. Jesus, sagt Bengel treffend, *ipse dat ansam mulieri capiendi sui*. Das Weib lässt sich nicht beirren, die harte Rede fährt ihr nicht vor den Kopf, sie hört den Gnadenquell, aus dem sie schöpfen möchte, schon in dem kalten, harten Felsen rauschen, sie nimmt den Wunderstab in ihre starke Glaubenshand und schlägt kräftig an den Felsen, der da heisst Jesus Christus.

V. 27. Sie sprach: ja, Herr, aber doch essen die Hündlein von den Brosamlein, die von ihrer Herren Tische fallen.

Wenn Ambrosius diese Frau charakterisirt: *in precibus pertinax fuit, sapiens in responsis, fidelis in verbis. Praetereuntem revocat, tacentem rogat, excusantem adorat, negantem inclinat*, so möchte ich neben diese Antwort die Worte schreiben: witzig, scharfsinnig, demüthig. Die Kananitin antwortet: ναί. Bengel bemerkt dazu: *arripit mulier appellationem catellorum:* allein diese Beschränkung des ναί auf dieses einzelne Wort in der Antwort Jesu ist ganz willkürlich, es bezieht sich vielmehr, was Chrysostomus, Theophylactus, Oecumenius, Erasmus, Luther, Calvin, Grotius, Elsner, Kühnöl, de Wette, Meyer, Neander, Ewald u. A. annehmen, auf die ganze Antwort. Bezas Bemerkung, welche Meyer fein und richtig nennt: *solent enim supplices, si quid minus commode sibi responsum est, — blando quodam assensu gratiam captare,* ist auch nicht ganz zutreffend. Das Weib erkennt, was der Herr gesagt hat, als eine sehr günstige Basis zu weiteren Verhandlungen an, sie zieht einen ihr sehr vortheilhaften Schluss aus seiner Rede, das ναί drückt die Zustimmung des Weibes zu Allem, was Jesus gesagt hat, aus. Hieronymus hat schon ganz richtig gesagt: *scio me, inquit, filiorum panem non mereri, nec integros posse capere cibos, nec sedere ad mensam cum patre, sed contenta sum reliquiis catulorum, ut per humilitatem micarum ad panis integri veniam magnitudinem. O mira rerum conversio, Israel quondam filius, nos canes! Pro diversitate fidei ordo nominum commutatur*. Bleek will, wie Fritzsche schon vor ihm gethan hatte, diese von allen Auslegern bis dahin angenommene Beziehung des ναί auf die Rede des Herrn leugnen; er meint, wenn die Frau damit die Richtigkeit

der von dem Erlöser ausgesprochenen Behauptung zugäbe, so würde das folgende *καὶ γάρ* nicht passen, sondern *ἀλλὰ καί* zu erwarten sein. Es erscheint nach ihm die Verbindung mit *καὶ γάρ* ganz angemessen, wenn man mit anderen Auslegern wie Fritzsche das *ναί* umgekehrt fasst, „als Behauptung, dass es sich doch so verhalte, wie der Herr geleugnet hatte, dass es sich verhielte. Ja, Herr, es ist allerdings nicht Unrecht von deinen, zunächst für andere bestimmten Gaben auch uns etwas zukommen zu lassen, denn es essen ja auch (pflegen zu essen) die Hündlein von den Krumen, Brosamen, Bröckchen, die von dem Tische ihrer Herren fallen. So, will sie sagen, mag auch uns vergönnt sein, deine heilbringende Wirksamkeit für uns anzusprechen für die Zeit, wo es uns verliehen ist, dich unter uns zu sehen.“ Diese Auslegung des *ναί* will uns aber nicht zusagen; nach Bleek würde das Weib damit auf ihrem Kopfe bestehen und dem Herrn in's Angesicht trotzen: solchen Glauben hätte aber Christus nicht hoch gepriesen. Der Glaube ist Demüthigung, Beugung, Gehorsam unter des Herrn Wort; das Weib, wie es äusserlich hingegossen zu den Füssen Jesu liegt, übergibt sich ihm mit diesem *ναί* ohne Rückhalt und Widerrede; es nimmt seine letzte Zuflucht zu dem Worte Jesu, um ihm das Wort seines eigenen Mundes vorzuhalten, um ihn an seinem eigenen Worte festzuhalten und nicht zu lassen, er segne sie denn.

An dieses *ναί* knüpft das kananäische Weiblein die weiteren Worte, von denen Chrysostomus in einer Rede ausruft: *ὦ σοφία γυναικός, ἀπὸ τοῦ ὑποδείγματος εὗρε λόγον πρέποντα* und in seiner *homilia LXX in Matth.* sagt: *ἡ γυνὴ φιλοσοφεῖ καὶ καρτερίαν ἐπιδείκνυται πᾶσαν καὶ πίστιν.* Diese Worte: *καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει:* machen aber grosse Schwierigkeiten. Meyer bemerkt hierzu: „*καὶ γάρ* heisst wie immer: denn auch (siehe Hartung, Partikellehre I, 137 f., Klotz *ad Devar. p. 642 f.*) und begründet jenes *ναί; τὰ κυνάρια* aber ist ganz regelmässig das durch *καί* hervorgehobene Wort. Daher: Ja, Herr, du hast Recht, denn auch die Hündchen essen von den Brocken u. s. w. Dieses *καί* nämlich kann nach dem Contexte kein anderes Geschäft haben, als die *κυνάρια* in Vergleichung mit den *τέκνοις* zu setzen, so dass zu umschreiben ist: du hast Recht, Herr, denn nicht bloss die Kinder sättigen sich von dem Brote des Familientisches, sondern — so reichlich ist dasselbe — auch die Hündchen bekommen ihren Theil davon, indem sie essen von den Brocken u. s. w. Um so unziemlicher wäre es, das Brot der Kinder den Hündchen hinzuwerfen! Mit dieser Begründung ihres *ναί*, *κύριε* aber will das Weib dem Herrn den Schluss an die Hand geben, dass er ihr doch das gewähren dürfe, was sie mit den *ψιχίοις* angedeutet hatte, als womit die *κυνάρια* zufrieden sein müssten. Selbstverständlich meint sie damit einen, über den Bedarf Israels überschüssigen Theil seines reichen Erbarmens. Unrichtig de Wette nach Grotius, Kühnöl u. M.: denn es ist auch üblich, dass die Hunde sich mit den Brocken begnügen müssen. Diess müsste heissen: *καὶ γὰρ ἀπὸ τῶν ψιχίων ἐσθίει* u. s. w. Unrichtig ferner Fritzsche (vgl. Bleek und Schegg): ja, Herr, es ist erlaubt, denn. Unrichtig endlich alle Erklärungen, welche statt *καὶ γάρ*: *ἀλλά* erfordern würden (Chrysostomus, Luther, Vatablus und Viele, auch Glöckler und Baumgarten-Crusius (Steinmeyer).“ Wir können aber die Meyersche Auslegung nicht gutheissen; er kann sich in seiner Paraphrase selbst des adversativen „Sondern“ nicht enthalten; sondern halten es mit Luther und

sagen mit Steinmeyer: „Luther hat kraft seines: aber doch; einen richtigen Takt entfaltet. Man muss nach dem *ναί, κύριε*, eine Ergänzung machen: Herr, du hast Recht; aber dennoch beharre ich auf meiner Bitte; du kannst sie mir gleichwohl gewähren, ohne deine Ordnung aufzuheben; denn — um im Tone deines Bildes zu reden — es essen ja die Hündlein u. s. w. Das Weib gibt zu erkennen, dass sie keineswegs in die Kategorie von Israel treten, an dessen R e c h t e n Antheil haben will; sie begehrt nicht, z u T i s c h e z u s i t z e n mit den geladenen Gästen; aber wie Jesus jetzt selbst an die äusserste Grenze von Israel gekommen ist, so kann von diesem Rande des Tisches ein Brocken Brots herabfallen, der auch den ursprünglich Unberechtigten zu Gute kommt, — den lass mir, da mache einmal eine Ausnahme.“ Weiss stimmt dem bei: „Das *καί*,“ bemerkt er, „will nur besagen, dass ja auch von Seiten der Hündchen erhellt, was Jesus im Interesse der Kinder geltend machte. Es ist ja auch nirgends ihre Weise, nach dem den Kindern zugetheilten Brote zu verlangen, sondern ihre Stellung unter dem Tische bringt es mit sich, dass sie sich mit den kleinsten Bissen begnügen, die ihnen zufallen, wenn ihre Herren essen. Daraus folgt denn freilich, dass eine Heidin nicht berechtigt ist, den Kindern Israels von dem ihnen bestimmten Heil etwas entziehen zu wollen, aber dass sie doch hoffen darf, von dem Reichthume dieses Heils auch ihr Theil zu bekommen, sofern nur dadurch der Heilsgenuss Israels so wenig gestört und gemindert wird, wie das Mahl der Kinder durch die Bissen, welche den Hündchen zufallen.“ Die Gemüthsaufregung, in welcher das Weib sich befindet, lässt sie den Zwischensatz überspringen, die überleitenden Gedanken zur Seite schieben; mit einem kühnen Glaubenssprunge gelangt sie in die Oeffnung, welche der Herr ihr selbst gemacht. Sehr schön sagt Chrysostomus: *εἶδες γυναικὸς σύνεσιν, πῶς οὐδὲ ἀντειπεῖν ἐτόλμησεν, οὐδὲ ἐδήχθη τοῖς ἑτέρων ἐπαίνοις, οὐδὲ ἠγανάκτησε τῇ ὕβρει; εἶδες εὐτονίαν; αὐτὸς ἔλεγεν, οὐκ ἔστι καλόν, αὕτη δὲ ἔλεγε, ναί, κύριε. αὐτὸς τέκνα ἐκάλει, αὕτη δὲ κυρίους. αὐτὸς κύνα ὠνόμασεν, αὕτη δὲ καὶ τὸ ἔργον τοῦ κυναρίου προσέθηκεν. εἶδες ταύτης τὴν ταπεινοφροσύνην.* Das Treffende der Antwort wird von Origenes verkannt, wenn er sie sagen lässt, *canis sum, sequar te quasi canis, ut porrigas mihi aliquid*, wie in unseren Tagen von Köster, wenn er mit Hinweis auf Xenophons *Cyropaed, 8, 2, 4* diese Worte so erklärt: „mag es sein, wie du sagst, so wiederhole ich eben darum meine Bitte; denn wie die Herren ihre Hunde durch Bissen von der Mahlzeit zur Anhänglichkeit gewöhnen, so wirst du auch mir, der Heidin, eine dir geringe Wohlthat nicht versagen, und wie dankbar werde ich dir sein!“ Augustinus hingegen hat schon den richtigen Punkt getroffen: *dixisti, me canem, plane canis sum: agnosco nomen meum: veritas loquitur: sed non ideo a beneficio repellenda sum. Prorsus canis: sed et canes edunt de micis, quae cadunt de mensa dominorum suorum. Modicum quoddam et exiguum beneficium desidero: non mensam invado, sed micas quaero.* Luther hebt das Schlagende in dieser Antwort unübertrefflich hervor: „darum ist diess ein hoch und trefflich Exempel, an welchem man siehet, wie ein gewaltig Ding der Glaube ist; der ergreift Christum bei seinen Worten, da er am zornigsten ist, und macht aus einem harten Worte eine tröstliche *dialecticam*, dass sie ihm solch Wort bald umkehret und für sich zu ihrem Besten deutet. Du sprichst (sagt sie), ich sei ein Hund, ich lasse es gerne geschehen, will gern ein Hund sein, halte mich nur wie einen

Hund. Gib deinen Kindern das Brot, setze sie zu Tische, solches begehre ich nicht; lass mich nur unter dem Tische die Brosamlein auflesen und gönne mir das, das ohnedas die Kinder nicht geniessen, sondern sonst würde umkommen; daran will ich mir gerne genügen lassen. Fahet also den Herrn Christum mit seinen eigenen Worten. Ja das noch mehr ist, mit dem Hunderecht gewinnet sie das Kindesrecht. Denn wo will er hin, der liebe Jesus, er hat sich selbst gefangen und muss jetzt fort. Aber wer es nur wohl könnte, er lässt sich gern so fangen. Das ist nun das rechte Meisterstück, ein sonderlich und seltsam Exempel, welches darum uns ist vorgeschrieben, dass wir's lernen sollen und uns von dem Manne nicht abweisen lassen sollen; Gott gebe, er heisse uns Hunde oder Heiden. Denn die Hunde müssen auch Herren und zu essen haben, so müssen die Heiden auch einen Gott haben." Ihrem Charakter als *κυνάριον* im Unterschied von *κύων* bleibt die Kananiterin treu; es lag wohl so nahe, hinzuweisen, dass die Kinder das Brot muthwillig und voll Bosheit unter den Tisch geworfen hätten, um es mit Füssen treten zu können: das Weib macht aber keinen bissigen Ausfall. Sie geht von der Voraussetzung aus, dass bei jeder Mahlzeit, wenn man die Speise auch in höchsten Ehren hält, doch ein und das andere Brosamlein unter den Tisch fällt; nur dieses will sie, *de miculis, non dicit micas*, sagt Bengel, *nec dicit panem*. Sie erkennt die Stellung vollständig an, welche die Heidenvölker zu Israel einnehmen; die Israeliten sind ihre Herren, *id praerogativum liberorum*, sagt wieder der feinsinnige Bengel, *et tamen quandam catellorum cum iis necessitudinem indicat. Congruit sermo Cananaeae cum Canaane servo, Genes. 9, 26.* Die Juden sind die Erstberufenen zum Reiche Gottes, der grosse Heidenapostel hat in seinen Thaten und in seinen Worten (vgl. Röm. 9—11) stets das Verhältniss beider, der Juden und der Griechen, so angesehen.

V. 28. Da antwortete Jesus und sprach zu ihr: o Weib, dein Glaube ist gross, dir geschehe, wie du willst! Und ihre Tochter ward gesund zu derselbigen Stunde.

Das Weib hat überwunden; wir sagen nicht, sie hat den Herrn überwunden, denn es bleibt dabei, was Chrysostomus sagt: *εἰ γὰρ μὴ δοῦναι ἔμελλεν, οὐδ' ἂν μετὰ ταῦτα ἔδωκεν;* sie hat aber alle die Prüfungen bestanden, welche er ihr auferlegen musste, um nicht bloss selbst überzeugt zu sein, sondern auch jedermann zu überzeugen, dass diese Heidenseele ihm, dem Erbherrn der Heiden, von seinem Gott und Vater zugeführt und gegeben sei. Sie hat die Probe glänzend bestanden und den Erlöser vollkommen überzeugt, dass er Recht und Pflicht habe, ihr mit seiner heilsamen Gnade zu helfen. Emphatisch hebt er an: *ὦ γύναι* — *nunc demum eam alloquitur*, sagt Bengel, *(haud vulgarem ei laudem tribuens, qua ne intumesceret mulier, periculum non erat ob singularem animi humilitatem)* — um fortzufahren: *μεγάλη σου ἡ πίστις*. Worin zeigt sich die gerühmte Grösse ihres Glaubens? Calvin sagt: *porro fidei magnitudo praecipue in eo se exseruit, quod, modica tantum doctrinae scintilla duce, non modo agnovit genuinum Christi officium coelestemque ei potentiam tribuit, sed constanter perrexit per tam ardua obstacula: sese exinaniri passa est, modo retineret, quod sibi persuaserat, non defore sibi Christi auxilium: denique fiduciam humilitate sic condivit, ut neque sibi temere quidquam arogaret, neque tamen fontem gratiae Christi sibi praecluderet indignitatis propriae sensu.* Des Weibes Glaube ist so gross geworden, weil

diese χαναναία eine ἀληθῶς χαναναία ist, weil ihr die Demuth eigen ist, wie ihrem Volksgenossen und Glaubensbruder, dem Hauptmann von Kapernaum. Der Herr ist der Heilsbrunnen, er ist πλήρης χάριτος Joh. 1, 14, die Hand des Glaubens nimmt aus diesem πλήρωμα χάριν ἀντὶ χάριτος (Joh. 1. 16), hier ist die Hand des Glaubens; darum heisst es: γενηθήτω σοι, ὡς θέλεις. Auffallend ist hier das Wort θέλεις, Matth. 8, 13 sagt Jesus zu dem Hauptmann: ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. Bengel schreibt dazu: *fides est etiam in voluntate;* sicherlich, aber wie kommt der Herr darauf, gerade dieses Moment aus dem Vollen des Glaubens hier hervorzuheben? Wir werden wohl den Grund darin zu finden haben, dass bei dem Weibe die Energie des Willens sehr entschieden hervortrat und sie alle Anfechtungen überwinden liess.

Die Worte Christi sind Geist und Leben; die Heilung der besessenen Tochter (die Tradition nennt sie Bernike und ihre Mutter *Justa*, vgl. *Clementin. 2, 19. 3, 73)* erfolgte mit diesem Wort, was nach Markus der Herr der Mutter selbst noch ausdrücklich mittheilt.

Die praktische Behandlung dieser Perikope wird hauptsächlich mit dem Wesen und Werth des lebendigen Glaubens sich zu beschäftigen haben.

Warum wird in der Fastenzeit vom Glauben gepredigt?
1. Weil der Glaube uns jetzt vor allen Stücken Noth thut,
und 2. weil wir den Glauben rechter Art noch nicht besitzen.

Was gehört zum rechten Glauben?
1. Ein rechtes Verlangen,
2. ein rechtes Vertrauen,
3. eine rechte Beharrlichkeit,
4. eine rechte Demuth.

Gross ist der Glaube des kananäischen Weibes.
Gross 1. hinsichtlich seines Ursprunges,
2. hinsichtlich seines Kampfes,
3. hinsichtlich seiner Krone.

Wie betete das kananäische Weib?
1. Gläubig,
2. beharrlich,
3. demüthig,
4. erhörlich.

Der Herr prüft den Glauben.
1. Durch sein Schweigen,
2. wie durch sein Reden.

Auch der Glaube hat seine Geschichte.
1. Geboren in der Stunde der Noth,
2. gewachsen in dem Kampfe mit der Anfechtung,
3. wird er am Ende mit Gnade gekrönt.

Der wahre Glaube.
1. Er entspringt aus dem Gefühle unseres Elends,
2. er sucht bei dem Herrn allein das Heil,
3. er besteht in aller Anfechtung,
4. und empfängt am Ende seinen Lohn.

Wann ringen wir recht mit dem Herrn?
Wenn wir 1. zu ihm anhaltend beten,
2. vor ihm uns tief demüthigen,
3. ihn an seinem Worte festhalten.

Warum verzieht der Herr so oft mit seiner Hülfe?
Er will 1. unseren Glauben prüfen,
2. zum Gebet uns treiben,
3. in der Demuth uns üben,
4. seine Gnade recht offenbaren.

Wer empfängt das Heil vom Herrn?
1. Hier gilt kein Ansehen der Person,
2. hier gilt allein der wahre Glaube.

6. Der Sonntag Oculi.

Luk. 11, 14—28.

Dieser Sonntag, welchen wir nach dem Introitus: *oculi mei semper ad dominum, quia ipse evellet de laqueo pedes meos, Ps. 25, 15* benennen, hiess in der mittelalterlichen Kirche vielfach *dies scrutinii* (vergl. Ranke, Perikopensystem S. 303), auch, wie schon erwähnt wurde, *dominica abrenunciationis* oder *dominica exorcismi* (Alt. 2, 153), denn an demselben wurden die Katechumenen in ein starkes Verhör genommen, einer strengen Prüfung unterworfen, nach welcher sie, indem der Priester den Teufel aus ihnen exorcisirte, dem Teufel, seinem Pompe und seinen Werken vor dem Angesichte der ganzen Gemeinde entsagten. Luther hat ganz richtig erkannt und in seiner Hauspostille bekannt, dass die Wahl des Textes von solcherlei liturgischen Handlungen abhängig war. „Das heutige Evangelium handelt, wie ihr hört,“ sagt er, „vom Teufelaustreiben. Und ist eben der Meinung (wie das vor acht Tagen) auf diese Zeit gelegt, dass man durch Reue und Beichte sich hat bessern und Teufel austreiben sollen. Man lese dieses Evangelium aber heute oder morgen, im Sommer oder in den Fasten, so ist es sehr reich, darin uns unseres lieben Herrn Christi Werk vorge-

halten wird, welches nicht allein dazumal geschehen ist, sondern es soll bleiben bis an der Welt Ende und so lange sein Reich auf Erden bleibt. Von solchem Werk hat das Evangelium heut vor acht Tagen auch gehandelt. Aber hier steht dabei, wie es von Leuten mancherlei gedeutet worden sei.“ Alt bleibt bei dem Satze Luthers stehen, dass, was vor acht Tagen gehandelt worden sei, durch dieses Evangelium nochmals zur Verhandlung gebracht werde: nämlich das Verhältniss des Reiches Gottes zu dem des Satans. Lisco meint, diese Perikope solle vornehmlich lehren, wie in der kräftigen Wirksamkeit Jesu das Kommen des göttlichen Reiches sich offenbare, und wie Satans Reich und Macht da zerstört werde, wo man im Glauben dem über Alles mächtigen Gottessohne sich hingebe und ihn auf sich wirken lasse. Allein eine blosse Wiederholung desselben Grundgedankens ist völlig unstatthaft; die Perikopen bewegen sich wirklich vorwärts, aber Lisco kann auch keinen rechten Gedankenfortschritt aufdecken. Warum hat man den Fingerweis Luthers: „aber hier stehet dabei, wie es von Leuten mancherlei gedeutet worden sei“, unbeachtet gelassen? Von Anfang bis zu Ende dieser Perikope tritt dieser Umstand deutlich hervor. Gleich das Wunder wird verschieden aufgefasst, mancherlei Gedanken der Herzen werden offenbar und noch am Schlusse der Perikope tritt in den Ausrufen diese Verschiedenheit hervor. Was hier bei dem Wirken des Herrn geschieht, dass über ihn die Ansichten der Menge sich theilen, das erfüllt sich auch wieder bei seinem Leiden und Sterben. Wie die historische Erscheinung Christi das Gottesgericht ist in der Geschichte der Welt, so ist auch das Kreuz Christi der Stuhl des Gerichtes Gottes. Das Wort vom Kreuze scheidet die Menschenkinder, es soll auf eine Entscheidung dringen. Rein ab und Christo an! Zwei Reiche stehen im heissen Streit mit einander, eine Neutralität ist nicht möglich; wer nicht mit mir ist, der ist wider mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut! Also wähle, ob dir das Wort vom Kreuze ein Geruch des Lebens zum Leben, oder ein Geruch des Todes zum Tode sein soll! Mir scheint der Gedankenfortschritt dieser zu sein: der unschuldig leidende Christus, welcher jedem ohne Ansehen der Person sein Heil widerfahren lässt und ihn erlöst aus der Obrigkeit der Finsterniss, fordert eine Entscheidung für oder wider sich, dringt auf Entschiedenheit.

Unsere Perikope hat bei den anderen beiden Synoptikern Parallelen; am nächsten ist Matthäus mit Lukas verwandt; beide knüpfen an die Heilung eines Dämonischen die weiteren Auseinandersetzungen, letztere sind dem zweiten Evangelisten so sehr Hauptsache, dass er des vorhergegangenen Wunders gar keine Erwähnung gethan hat. *cf.* Matth. 12, 22 ff. und Mark. 3, 22 ff. Nach Bleek entspricht unser Text so sehr der Relation des Matthäus, dass sich ihm wieder die Vermuthung aufdrängt, dass beide aus einer und derselben griechischen Urkunde geschöpft haben. „Doch haben,“ fährt er fort, „die Evangelisten hier auch jeder Eigenthümliches, wovon ich vorläufig nur Folgendes bemerke. Lukas bemerkt gleich mit bei der Angabe der Beschuldigung der Pharisäer, dass Jesus sich der Hülfe des Beelzebub bediente, dass andere, ihn versuchend, ein Zeichen vom Himmel von ihm gefordert hätten, V. 15. 16; doch hat er die auf Beides sich beziehenden Reden selbst mehr von einander geschieden, als Matthäus,

und noch durch eine ihm eigenthümliche kleine Erzählung, V. 27 und 28; dagegen hat Lukas nicht die Aussprüche Matth. V. 31—37, aber theilweise an andern Orten. Endlich was bei Matthäus am Schlusse dieses Abschnittes steht, am Schlusse der Erwiderung auf das Zeichenfordern (V. 43—45), hat Lukas als Schluss des ersten Theils dieser Aussprüche, der Erwiderung auf die Beschuldigung von Beelzebub (V. 24—26)." Die Parallele bei Markus gibt bloss die Antwort Jesu auf die Beschuldigung, dass er durch Beelzebul seine Wunder vollbringe, nebst den auch bei Matthäus sich daran anschliessenden Aussprüchen über die Sünden wider des Menschen Sohn und wider den heiligen Geist, nicht aber die Gegenrede auf die Zeichenforderung.

V. 14. Und er trieb einen Teufel aus, der war stumm. Und es geschah, da der Teufel ausfuhr, redete der Stumme und das Volk verwunderte sich.

Hier haben wir gleich wieder einen Besessenen. In der Zeit Jesu Christi gab es deren sehr viele. Haben Krankheiten überhaupt ihre Perioden, so muss die Periode des Herrn die Periode dieser krankhaften Erscheinungen sein; der, welcher Satans Werk zerstören und den Starken binden sollte, trat ja in ihm erst auf, folglich musste ihm Satan auch als eine ungebundene, ungebrochene Macht und Satans Werk auch als Vollwerk, und nicht als Stückwerk entgegentreten. Dieser Besessene hatte ein *δαιμόνιον* und *αὐτὸ ἦν κωφόν*. Die Stummheit wird dem Dämonium selbst zugeschrieben; ein sicheres Zeichen, was auch Bleek, Godet u. A. erkennen, dass dieser Arme vorher den Gebrauch seiner Sprachwerkzeuge hatte, dass der leibliche Schaden erst gekommen ist, nachdem der Dämon in ihn gefahren war. Es war also aus der Trübung und Verstörung des Seelenlebens der leibliche Organismus erst krankhaft geworden. Der leibliche Schaden hörte auf, sobald die Besessenheit ein Ende nahm: als das Satansband durch das erlösende Wort des Herrn gelöst ward, wurde auch das Band, das die Zunge dieses Dämonischen gebunden hielt, gelöst und er redete wieder. Das Volk gerieth in Verwunderung: *καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι*. Beda erklärt im Anschluss an Hieronymus diese Verwunderung des Volkes sehr richtig: *daemoniacus iste apud Matthaeum non solum mutus, sed et coecus fuisse narratur curatusque dicitur a domino, ita ut loqueretur et videret. Tria ergo signa simul in uno homine perpetrata sunt. Coecus videt, mutus loquitur, possessus a daemone liberatur. Quod et tunc quidem carnaliter factum est, sed et quotidie completur in conversatione credentium, ut, expulso primum daemone, fidei lumen adspiciant, deinde ad laudes Dei tacentia prius ora laxentur.* Das Volk bricht nicht bei allen Grossthaten des Herrn in Staunen und Verwunderung aus; derselbe hatte schon zu viele grosse Thaten gethan, das Gefühl war dadurch abgestumpft, und andererseits hatten auch die Pharisäer und Schriftgelehrten das Volk bereits so hinterstellt, dass es dem Erlöser nicht leicht den Tribut der Anerkennung zollte. Aber hier werden die Stumpfsinnigen erregt und die Widerwilligen fortgerissen: sie können sich des Eindrucks, welchen das Wunderwerk verursacht, schlechterdings nicht erwehren, Ein ganz absonderlicher Fall lag hier vor; einen ganz ungewöhnlich Besessenen hatte der Herr geheilt. Lukas sagt freilich, dieser Mensch sei bloss stumm gewesen, nach Matthäus

war er aber zugleich blind. Bei anderen Besessenen finden wir eine solche Vereinigung von zwei Schäden des Leibes nicht, sie sind regelmässig nur an einem Gliede ihres Leibes geschlagen. Taubheit und Stummheit finden sich wohl bei einander, natürlich, da das Ohr der Zunge den Wortschatz mittheilen muss; sonst ist es aber gewöhnlich der Fall, dass der Mangel an einem Sinn durch die Schärfung, die höhere Güte eines anderen Sinnes ersetzt wird. Christus hat an diesem, von dem Dämonium zweifach geschlagenen Menschen, wirklich Grosses gethan.

V. 15. Etliche aber unter ihnen sprachen: er treibt die Teufel aus durch Beelzebul, den Obersten der Teufel.

Wer diese *τινές* sind, geben Matthäus und Markus ganz bestimmt an. Ersterer sagt: *οἱ δὲ φαρισαῖοι ἀκούσαντες* und letzterer: *οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον.* Der Neid hatte diesen Leuten keine Ruhe gelassen zu Jerusalem; sie haben dort mit scheelsüchtigen Blicken den Wunderlauf Jesu in Galiläa verfolgt, sie sind gekommen, um in seinen Wirkungskreis einzubrechen, bei dem Volke ihn zu verdächtigen und seine heilsamen Absichten zu vereiteln. Nicht offen treten diese Feinde dem Herrn entgegen, sie wissen, dass man im Verborgenen besser das Unkraut zwischen den Weizen säen kann; sie sagen ihm daher nicht in's Angesicht: *ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλεις τά δαιμόνια*, sondern unter das Volk mischen sie sich, gerade wie sie es vor dem Richterstuhle des Pontius Pilatus wieder thun, und zischeln ihm wie Schlangen in das Ohr die Worte: *ἐν Βεελζεβοὺλ, τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* Wahrhaft grossen Männern wird stets der Neid derjenigen, welche vor der Welt gross sein wollen, nachfolgen, wie dem Lichte der Schatten. Der alte Aristonymus sagt sehr zutreffend: *τοῖς μὲν διὰ τοῦ ἡλίου πορευομένοις ἕπεται κατ᾽ ἀναγκὴν σκία, τοῖς δὲ διὰ τῆς δόξης βαδίζουσιν ἀκολουθεῖ φθόνος.* Dem Herrn muss dieser *φθόνος* um so sicherer nachfolgen, weil seine Grösse eine ethische ist; seine sittliche Grösse, seine Unschuld, Gerechtigkeit und Liebe gegen Gott und die Brüder stellt nicht bloss Alles, was sonst in der Welt gross und herrlich ist, in den tiefsten Schatten, sondern deckt diesen Grossen und Gewaltigen in der Welt ihre sittliche Unzulänglichkeit und Verdammlichkeit vor Gott unerbittlich auf und treibt ihnen den Stachel in das Herz. Ihr Neid steigert sich zum Hass, zur Bosheit; weil sie vor dem einzig Hohen und Erhabenen nicht klein werden wollen, löcken sie wider den Stachel und verbittern sich. Diese neidischen Seelen wollen den tiefen Eindruck, welchen die Heilung des Dämonischen auf die Menge des Volkes gemacht hat, schnell verwischen; leugnen können sie das Wunderwerk nicht, so müssen sie versuchen, dasselbe moralisch zu vernichten, den Wunderthäter moralisch todt zu machen! Gut sagt Calvin: *quia in re tam aperta et convicta tergiversari nequeunt scribae, maligne tamen arrodunt, quod divinitus a Christo factum erat; nec modo laudem miraculi obscurant, sed in probrum trahere conantur, quasi magico exorcismo editum fuerit; et eius operis, quod homini tribui non poterat, diabolum fingunt esse autorem.* Ohne jedes Wenn und Aber reden diese Pharisäer und Schriftgelehrten, sie werfen nicht die Frage auf, ob Jesus auch mit den rechten Mitteln seine Werke thue; als eine ausgemachte Wahrheit, als eine unleugbare Thatsache sprechen sie es aus: *ἐν Βεελζεβοὺλ, τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* Was der alte Weise sagt: *calumniare audacter, semper aliquid haeret,* das denken und hoffen diese Menschen. Nicht ein

gewöhnlicher Teufel, ein Dämon, genügt ihnen, die Thaten des Herrn — man achte, wie hier der Feinde Mund die Einzigartigkeit der Werke Christi bestätigt! — sind zu sehr über alles Mass erhaben, der *ἄρχων τῶν δαιμονίων*, der *ἀρχιδιάβολος*, wie ihn Justinus nennt, allein kann solches zu Stande bringen. *Βεελζεβούλ* wird dieser Oberste der Teufel hier genannt, sonst begegnet uns dieser Name noch Matth. 10, 25. 12, 24. Mark. 3, 22. Die gewöhnliche Annahme über Ursprung und Bedeutung dieses Namens ist folgende: in Ekron im Philisterlande wurde der Baal als Baal Zebub (בַּעַל זְבוּב) 2 König. 1, 2, 3, 16 verehrt; der König Ahasja befragte diesen Götzen in einer Krankheit. Da זְבוּב die Fliege heisst, so erklärte man Baalzebub als den Gott, welcher die Fliegen, diese Plage des heissen Morgenlandes, abwehrt, mit Verweisung auf den *Ζεῦς ἀπόμυιος*, der in Elis verehrt wurde, *cf. Pausanias, 4, 14, 2*, und auf den Hercules *ἀπομυῖος* oder *Myiagrus Deus, cf. Clemens Protrept p. 11, Solinus Polyhistor. 1*, der in Rom in hohem Ansehen stand. Allein die Bezeichnung Fliegengott im Sinne von „der Fliegen abwehrende Gott“ ist nicht statthaft und daher wohl besser, was auch die LXX, die Baalzebub mit *ἐν τῷ* (auch *τῇ*) *Βαὰλ μυῖαν θεόν* übersetzt und *Josephus antiqu. 9, 2, 1* mit *πρὸς τὴν Ἀκκαρὼν θεὸν Μυῖαν, τοῦτο γὰρ ἦν τὸ ὄνομα τῇ θεῷ* sehr nahe legen, die Fliege als das Bild, als das Symbol dieses Gottes zu fassen. Die Fliege ist das Kind und daher das Symbol des Sommers; Baal ist der Sonnengott und auch sonst ist der Mückendienst als ein weitverbreiteter Götzendienst in der alten Welt bezeugt, *cf. Aelian. hist. anim. 11, 8* und *5, 17*. Hug leitete diesen Baalzebul aus Aegypten her und verstand unter זְבוּב den Mistkäfer, den *Scarabaeus pillularius*, das Symbol des Phtha, des Urfeuers. Von diesem ekronitischen Götzen wird nun meistens der *Βεελζεβούλ* des Neuen Testamentes abgeleitet, denn die Schreibung mit *λ* und nicht mit *β* ist die in den ältesten Codices ausschliesslich herrschende. Nach Lightfoot, Wetstein, Selden *de Diis Syris 2, 6*, Gesenius, Winer, de Wette, Fritzsche, Bleek, Müller (Realencykl. I, 770), Godet, Grimm, Keil ist diese Bezeichnung Beelzebul ein gehässiger Wortwitz späterer Juden. Aus dem Fliegengott, dem angebeteten Götzen zu Ekron, ist ein Mist-, ein Dreckgott geworden, זְבֵל heisst ja Mist, Koth, u. dergl. Diese Erklärung gewinnt dadurch noch, dass nach Lightfoot und Buxtorf die Talmudisten den Götzendienst Dreck und den Götzen opfern misten heissen. Hiergegen hat Hitzig eingewandt, dass זְבוּל im Hebräischen seine bestimmte Bedeutung habe, nämlich Wohnung; allein im Talmud kommt זְבוּל wirklich = Mist vor, wodurch der Einwurf von Meyer, v. Hofmann, Weiss, dass nach dieser Etymologie es *Βεελζάβελ* und nicht *Βεελζάβουλ* heissen müsse, beseitigt wird. Nach Scaliger, Grotius, Hengstenberg besteht aber der schlechte Witz darin, dass die Juden den Fliegengott zum Herrn des Himmels machten. Michaelis, Gusset, Paulus, Jahn, Meyer, Lange, Hitzig, Hilgenfeld, Volkmar u. A. halten dagegen an der bekanntesten Bedeutung von זְבוּל im Hebräischen fest und fassen Beelzebul als Herr der Wohnung, denken aber bei dieser Wohnung an sehr Verschiedenes, Lange z. B. an die Besessenen, Paulus an den Tartarus, Jahn an die Luftregion, Hilgenfeld und Keim an den Himmel. Die meisten aber nehmen mit Meyer und Volkmar *dominus domicilii* gleich Herr seines Reiches: nach den beiden Genannten, welchen Steinmeyer entschieden beistimmt, soll diese letztere Auffassung durch den Context in allen neutestamentlichen Stellen sich empfehlen. Die Selbst-

bezeichnung Jesu als *οἰκοδεσπότης* Matth. 10, 25 soll offenbar mit Beziehung auf den Sinn von Beelzebul gewählt sein. Allein wir finden diese Bezeichnung *dominus domicilii* zu unbestimmt und wenigsagend und jenen Verweis auf die Selbstbezeichnung des Herrn nicht zwingend und halten es für das Einfachste und Sicherste, bei der gewöhnlichen Ansicht bis auf weiteres zu verharren. Während die einen den Herrn zu einem Manne, welcher mit dem Obersten der Teufel einen Bund geschlossen hat, machen, treten andere mit einer Wunderforderung an ihn heran.

V. 16. Andere aber versuchten ihn und begehrten ein Zeichen vom Himmel.

Diese Anderen sind nach Matth. 12, 38 *τινὲς τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων*. Matthäus lässt sie mit ihrem Begehren erst herantreten, als der Herr seine Verläumder abgefertigt hat. Auf den ersten Blick kann es scheinen, dass diese Pharisäer noch nicht so verhärtet sind, wie die andern; sie begehren ein Zeichen und sprechen damit aus, dass sie nur noch dieser Ueberführung bedürfen, um dem Herrn zuzufallen. Allein wir haben wohl Grund, diese Zeichenforderer nicht über ihre Brüder zu stellen: sie scheinen die Sache am geschicktesten anzugreifen. Während jene offen die Stirn bieten, stellen sich diese als ihm geneigt, um ihn nicht wie die ersten in plumper Weise, sondern in feinster Weise zu verderben. Das Zeichen, welches sie soeben gesehen haben, erklären sie durch diese Forderung für unzulänglich[1]), sie schwächen dadurch den Eindruck dieses Wunders, und da sie gewiss sein können, dass der Herr auf ihre Forderung nicht eingeht, so werden sie das Volk, das sie durch ihre Forderung spannen und das sich in seinen Erwartungen betrogen finden wird, von Christus abwendig machen. Chrysostomus fängt seine 44te Homilie über die parallele Stelle im Matthäus gleich mit den Worten an: *ἄρα τί γένοιτ᾽ ἂν ἀνοητότερον καὶ ἀσεβέστερον; οἳ μετὰ τοσαῦτα σημεῖα, ὡς οὐδενὸς γενομένου λέγουσι· θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.* Was für ein Wunder sie sehen wollten, geben sie nicht näher an; sie erklären aber durch ihre Forderung eines *σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ*, dass ihnen die Wunder Jesu nur als etwas *ἐπίγειον*, und noch nicht als etwas *ἐπιουράνιον* erscheinen. Diese Leute, welche in die Sinnlichkeit versunken sind, haben nur die fünf Finger des sinnlichen Menschen, die fünf Sinne, und messen nun Alles mit diesem Massstabe. Das Wunder steigt in ihren Augen an Werth, je höher es sich von dem Angesichte dieser Erde entfernt; nicht das sittliche Moment im Wunder hat in ihren Augen Gnade gefunden, epideiktisch muss dasselbe sein, wenn es diesen Leuten gefallen soll. Hieronymus wird nicht sehr von der Wahrheit abgeirrt sein, wenn er zu Matth. bemerkt: *sic signum postulant, quasi, quae viderant signa, non fuerint. Sed in alio Evangelista quid petant, plenius explicatur. Volumus a te signum videre de coelo. Vel in morem Heliae ignem de sublimi venire cupiebant, vel in similitudinem Samuelis tempore aestivo contra naturam loci mugire tonitrua, coruscare fulgura, imbres ruere, quasi non possint et illa calumniari et dicere ex occultis et*

[1]) Treffend ist Calvins Bemerkung: *certum est autem, signum eos petere, ut speciosum praetextum habeat eorum incredulitas, quod scilicet Christi vocatio legitime non sit obsignata. — Miracula iam satis multa et clara ediderat ante ipsorum oculos; verum quasi non valeant ad doctrinae confirmationem, aliquod e coelo prodire volunt, in quo visibilis quodammodo appareat Deus.*

variis aëris passionibus accidisse. Nam qui calumniaris ea, quae oculis vides, manu tenes, utilitate sentis, quid facturus es de his, quae de coelo venerint? Utique respondebis et Magos in Aegypto multa signa fecisse de coelo.

V. 17. Er aber vernahm ihre Gedanken und sprach zu ihnen: ein jegliches Reich, so es mit ihm selbst uneins wird, das wird wüste und ein Haus fällt über das andere.

Der Herr wendet sich mit diesen Worten gegen die, welche durch Beelzebul ihn die Teufel austreiben liessen. Der Evangelist drückt sich höchst eigenthümlich aus: *αὐτὸς δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὰ διανοήματα*, und diese Angabe scheint mit den Worten des 15. V.: *τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπον* sich im Widerspruche zu befinden. Die Alten fassten daher jenes *εἶπον* meist mit Chrysostomus, welcher die Pharisäer und Schriftgelehrten nur in ihren Herzen so sprechen lässt, *καὶ διὰ τὸν παρὰ τῶν πολλῶν φόβον, οὐδὲ ἐτόλμων δημοσιεύειν τὰ ἐγκλήματα ταῦτα, ἀλλ᾽ ἐν διανοίᾳ ἔστρεφον. αὐτὸς δὲ δεικνὺς αὐτοῖς, ὅτι κἀκεῖνα οἶδε, τὴν μὲν κατηγορίαν οὐ τίθησιν, οὐδὲ ἐκπομπεύει αὐτῶν τὴν πονηρίαν.* Hieronymus sagt ganz ähnlich: *pharisaei vero opera Dei principi daemoniorum deputabant. Quibus dominus non ad dicta, sed ad cogitata respondit, ut vel sic compellerentur credere potentiae eius, qui cordis videbat occulta.* Allein was Chrysostomus zur Unterstützung seiner Auffassung beibringt, ist nicht stichhaltig, denn die Pharisäer und Schriftgelehrten scheuten sich so wenig, vor dem Volke den Herrn zu beschuldigen, dass er durch Beelzebul seine Wunder thue, dass sie ihn, wie er selbst Matth. 10, 25 seinen Jüngern sagt, ohne alle Scheu Beelzebul selbst heissen. Der Widerspruch zwischen V. 15 und unserem Verse wird sich wohl so einfach heben: die Pharisäer und Schriftgelehrten haben allerdings gesagt, Jesus treibe die Teufel durch Beelzebul aus, den Obersten der Teufel, aber sie haben diess ihm nicht in's Gesicht gesagt, so dass er ihre Worte nicht mit den Ohren seines Leibes vernommen, sondern nur mit seinem ahnenden Geiste richtig verstanden hat; andererseits haben die Pharisäer auch nur dieses gesagt und nicht mehr, ihre weiteren Gedanken haben sie zurückbehalten, um sie zu gelegenerer Stunde vorzutragen. Jesus wendet sich mit seiner Widerlegung nicht bloss gegen den in's Wort gefassten einen Gedanken, sondern gegen die ganze Gedankenreihe, welche entweder diesen einen Gedanken trägt, oder von diesem einen Gedanken getragen wird. Die folgende Rede ist ein rechtes Siegel des Geistes Gottes in Jesus Christus. Schon Chrysostomus kann nicht umhin, seine Verwunderung auszusprechen: *καίτοι καὶ ἡ κατηγορία σφόδρα ἀναίσχυντος ἦν, ὅπερ γὰρ ἔφην, ὁ φθόνος, οὐ ζητεῖν, τί εἴπῃ, ἀλλ᾽ ἵνα εἴπῃ μόνον. ἀλλ᾽ ὅμως οὐδὲ οὕτω κατεφρόνησεν αὐτῶν ὁ Χριστός, ἀλλ᾽ ἀπολογεῖται μετὰ τῆς αὐτῷ προσηκούσης ἐπιεικείας, παιδεύων ὑμᾶς πρᾴους τοῖς ἐχθροῖς.* Er findet weiter in dieser Sanftmuth des Herrn den handgreiflichen Beweis dargeboten, dass die Beschuldigung der Pharisäer aus der Luft gegriffen sei; denn ein vom Teufel Besessener sei nicht mild, sanft u. s. w., sondern im Gegentheil heftig, ungeberdig, wild. Doch neben der Sanftmuth spricht sich in dieser Gegenrede eine heitere Ruhe aus, hoch erhaben steht Christus über den wahnwitzigsten und boshaftesten Verdächtigungen, er ist sich nicht bloss der Unschuld seiner Seele und der Gerechtigkeit seiner Sache bewusst, er ist auch gewiss, dass der Sieg ihm nicht fehlen kann. Und ausserdem zeigt sich recht seine *πολυποίκιλος σοφία.*

Wie weiss er zu disputiren! Er geht den Gedanken nach bis zu ihren heimlichen Brutstätten, er beleuchtet sie mit dem Lichte der ewigen Wahrheit und deckt ihre Unhaltbarkeit, ihren Widerspruch mit sich selbst unwiderleglich auf. Stier hat recht, wenn er ausruft: „man studiere gründlich diese eine Rede, ob ein Anderer als der Sohn Gottes im Fleische so reden, ob jemand unter den Menschen so etwas bewusst oder unbewusst erdichten konnte!"

Ganz vortrefflich macht Chrysostomus darauf aufmerksam, dass Jesus diesen Pharisäern und Schriftgelehrten nicht die Schrift entgegenhält und stellt, weil sie eben nicht auf und in der Schrift stehen: er schlägt sie mit Vernunftgründen, er führt sie mittelst des *sensus communis ad absurdum*. *Πῶς οὖν αὐτοῖς ἀπολογεῖται;* schreibt der alte Vater. *Οὐδὲν ἀπὸ τῶν γραφῶν φησίν, οὐδὲ γὰρ προσεῖχον, ἀλλὰ καὶ παρερμηνεύειν ἔμελλον, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῶν κοινῇ συμβαινόντων.*

Der Herr stellt gleich den Hauptsatz, von welchem seine Beweisführung ausgeht, scharf und fest hin: *πᾶσα βασιλεία διαμερισθεῖσα ἐφ᾽ ἑαυτὴν ἐρημοῦται καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει.* Die Fassung des letzten Satztheiles ist strittig. Von Hofmann versteht *οἶκος*, an die Häuser Israel Jesaj. 8, 14 erinnernd, von Theilen eines Reiches, was aber sehr gesucht ist. Bornemann, Keil und Godet fassen *οἶκος* im Sinne von Familie und übersetzen: und es sinkt eine Familie nach der anderen; allein diess liegt nicht am nächsten. Die Meisten bleiben bei einem Hausgebäude. Es lässt sich dann an einen Zusammensturz des Hauses in sich mit Euthymius, Beza, Grotius, Valckenaer, Bengel (*domus, super se ipsam divisa, cadit cf. Marc. 3, 25. Nomen ponitur pro pronomine reciproco, Matth. 12, 26. Act. 3, 16. Eph. 4, 16. 2 Tim. 1, 18.* LXX *Lev. 14, 15. Num. 10, 29.*), Kühnöl, Paulus, de Wette, Stier u. A. denken. Allein wenn durch *οἶκον* das *Reflexivum* ausgedrückt werden sollte, so war wegen des Parallelismus, was Meyer und Bleek einwenden, *ἐφ᾽ ἑαυτόν* zu setzen; es muss dann auch etwas ergänzt werden, sei es *διαμερισθείς* oder *ὤν*, was hart ist. Es ist daher, was die Vulgata, Erasmus, Luther schon früher empfohlen haben und in unseren Tagen Meyer, Ewald und Bleek befürworten, bei der nächstliegenden buchstäblichen Fassung zu beharren. Die Verwüstung wird weiter beschrieben und in's einzelne ausgemalt. Stürzt das Reich, stürzt die Metropole, so stürzt ein Haus auf das andere benachbarte, nächstliegende Haus und wirft es durch seine Wucht zu Boden. Die gänzliche, vollständige Zerstörung wird durch diesen ausführenden Zug trefflich veranschaulicht.

Luther sagt in seiner Hauspostille: „nun aber ist von Nöthen, dass wir darauf recht Acht haben, dass Christus sagt, der Teufel habe ein Reich, ein sehr einiges Reich, das sich fein zusammenhält." Man hat diese Hypothesis, auf welcher die Argumentation des Herrn ruht, nicht in ihrem Rechte anerkennen wollen und gesagt, das eben sei das Charakteristische bei dem Bösen, dass dasselbe nicht Gemeinschaft schliessend, Bund stiftend sei; das Böse sei nie mit sich eins, sondern gleichsam nur *ἐν τῇ διασπορᾷ*. Es ist wahr, das Prinzip des Bösen ist die Selbstsucht, der Böse hat seinen eigenen Sinn, geht seinen eigenen Weg, sucht seine eigene Lust; der natürliche Mensch kann seinen Nächsten nur hassen und in ihm nur seinen geborenen Widersacher erkennen. Nur die Liebe kann vereinen, nur sie ist das Band der Vollkommenheit. Aber dennoch kann auch die Selbstsucht sich soweit beschränken, dass ein Bund der Frevler, ein Reich des Bösen zu Stand

und Wesen gelangt. Wir gedenken, wie die Pharisäer und Sadducäer im Hohenrath einmüthig über Jesus sprachen: er ist des Todes schuldig! wie Pontius Pilatus und Herodes, welche sonst keine Freundschaft hegten, über den ihnen überantworteten Herrn Freunde wurden; wir sehen, auch Böse können ihre Hände zu gemeinsamer Arbeit zusammenlegen. Alles Böse hat einen Feind, alle Bösen haben ein Streben, sie wollen mit Gott streiten, sie wollen das Licht, das in die Welt hineinscheint, in Finsterniss begraben. Der Vereinigungspunkt liegt nicht in der Position, sondern in der Negation bei den Bösen; der Bund geht nicht hervor aus eigenster Selbstbestimmung und Selbstbewegung, sondern er wird ihnen auferlegt, aufgezwungen durch äussere und äusserste Noth. Fällt diese äussere Noth, so fällt auch der Bund. Christus ist das Panier, welches alle Menschen zusammenschart, er schart selbst seine Feinde zu Haufen und macht die Widerstreitenden einig zum und im Opponiren, zum und im einmüthigen Geschrei: wir wollen nicht, dass dieser über uns herrsche! zum und im einmüthigen Handeln, wie jede Christenverfolgung es klar an den Tag legt. Ein Reich ist das Böse, weil aber die einigende Macht nicht in dem Centrum dieses Kreises, sondern ausserhalb seiner Peripherie liegt, so erhellt schon hieraus, dass das Reich des Bösen ein innerlich faules und ganz haltloses ist. Wie die Sünde eine Wucherpflanze ist und nur von dem Guten zehret, so ist das Reich des Bösen auch ein unselbstständiges Reich, es hat seinen Halt nur an dem Reiche der Wahrheit. Vgl. Olshausen, Meyer, Stier zu dieser Stelle.

Hieronymus sagt: *non potest regnum et civitas contra se divisa perstare, sed quomodo concordia parvae res crescunt, ita discordia maximae dilabuntur.* Er erinnert damit an ein allgemein bekanntes und anerkanntes Sprüchwort, zu welchem zu vergleichen ist Cicero, Laelius c. 7: *quae enim domus tam stabilis, quae tam firma civitas est, quae non odiis atque dissidiis funditus possit everti.* Seneca *de ira, 2, 31* und Sophocles, Antigone 672 ff.

ἀναρχίας δὲ μεῖζον οὐκ ἔστιν κακόν,
αὕτη πόλεις ὄλλυσιν, ἥδ' ἀναστάτους
οἴκους τίθησιν.

Der Tod ist die Auflösung eines Organismus in seine elementaren Bestandtheile, so ist der Zwist, die Uneinigkeit des Todes Vorbote und Wegbereiter.

V. 18. Ist denn der Satanas auch mit ihm selbst uneins, wie will sein Reich bestehen? dieweil ihr saget: ich treibe die Teufel aus durch Beelzebul!

Der Herr zieht aus dem obigen Satze einen raschen Schluss, in welchem das eigentliche Mittelglied fehlt. Vollständig würde derselbe lauten:

Jedes Reich zerfällt bei innerer Uneinigkeit,
Satan hat ein Reich,

folglich zerfällt Satans Reich auch bei innerer Uneinigkeit: es ist also nicht möglich, was ihr saget, dass ich die Teufel durch Beelzebul austreibe. Den Satz, dass der Satan ein Reich hat, überspringt Jesus und er kann es um so leichter thun, da die Pharisäer und Widersacher das Vorhandensein eines diabolischen Reiches zugestanden haben, indem sie Beelzebul den Obersten der Teufel genannt hatten. Ein Oberster, ein *ἄρχων* setzt aber Untergebene voraus und damit auch Ordnungen, ein Reich. Die Alten haben die Beweisführung des Herrn vielfach missverstanden, so z. E. sagt

Hilarius: *responsurus dominus ad id, quod de Beelzebub dictum erat, ad ipsos, quibus respondebat, responsionis conditionem retorsit. Lex enim a Deo est et regni Israel pollicitatio ex lege est, et Christi ortus et adventus ex lege est. Si regnum legis contra se dividitur, dissolvatur necesse est; ac sic Israel regnum amisit ex lege, quando impletionem legis in Christo plebs legis impugnat.* Jesus sagt nach ihm dann: *si ad divisionem suam coactus est daemon, ut daemones proturbaret, hinc quoque aestimandum est plus in eo, qui diviserit, quam in his, qui divisi sunt, inesse virtutis; ergo regnum diaboli divisione facta a Christo est dissolutum.* Hieronymus bringt als Schlussfolgerung heraus: *si ergo satanas pugnat contra se ipsum et daemon inimicus est daemonis, deberet iam mundi venisse consummatio, ut non haberent in eo locum adversariae potestates, quarum inter se bellum pax hominum est. Si autem putatis, o scribae et pharisaei, quod recessio daemonum obedientia sit in principem suum, ut homines ignorantes fraudulenta simulatione deludant, quid potestis dicere de corporum sanitatibus, quas dominus perpetravit? Aliud est, si membrorum quoque debilitates et spiritualium virtutum insignia daemonibus assignatis.* Chrysostomus endlich meint, der Herr wolle zu bedenken geben: *εἰ γὰρ ἐμερίσθη, ἀσθενέστερος γέγονε καὶ ἀπόλωλεν, εἰ δὲ ἀπόλωλε, πῶς δύναται ἕτερον ἐκβάλλειν.* Calvin selbst weiss sich nicht besser zu helfen, als so: *in promptu est responsio: non aliud sonare verba Christi, quam absurdum esse, quod iactabant scribae, diabolum sponte evertere, quam habebat in homines, potestatem, qui modis omnibus eos sibi mancipare studet. Deinde memoria tenendum est, vulgo receptis proverbiis ita usum esse Christum, ut tantum essent probabiles coniecturae, non autem solide probarent.* Gewiss sind diese Auslassungen sehr auffallend und die letzte Erklärung des Reformators ist vollständig unstatthaft. Christus streicht nicht in die Luft, und wenn er einen Schlag thut, so sitzt derselbe auch. Alle Beweisführungen sind solid, wahr durch und durch, keine einzige nur scheinbar zutreffend, nur für den Augenblick genügend. Jesus Christus ist der König der ewigen Wahrheit.

Der Herr lässt sich ganz auf den Standpunkt seiner Feinde ein; er setzt den Fall, dass er selbst durch Beelzebul die Teufel austreibe, und zieht daraus den ganz richtigen Schluss, dass er dann einen Teufel durch den anderen Teufel austreibe, dass dann Satans Reich in sich selbst zerrissen und zertheilt sein und ein Satan wider den anderen Satan streiten würde. Bengel sagt treffend: *satanas sive diabolus est unus. Satanam, inquit Jesus, ego eiicio. In tenebris non est ullus maior satana. Ergo si vestra oratio vera est, satanas esse debet, qui satanam eiicit. At hoc plane absonum est. Unum regnum, una urbs, una domus non dividitur contra se, nec unus spiritus contra se. — Sic satanas se ipsum eiiceret i. e. princeps, satanas, qui unus est, eiiceret eos, quos suos esse novit, consortes suos.* Jesus sieht in dem Satanas, so zu sagen, das Collectivindividuum aller Dämonen und ganz mit Recht, weil diese anderen Dämonen, wenn auch Personen, doch nur dienstbare Geister, Werkzeuge und Knechte des Fürsten der Finsterniss sind. Wenn der Archon die Dämonen austriebe, so würde er in der That sich nur selbst angreifen und um sein Eigenthum bringen; denn dass die Teufelaustreibungen wirkliche Hinausstossungen der Dämonen waren, und nicht Verdrängungen eines bösen Geistes durch einen sieben oder siebzigmal siebenmal schlimmeren, erkannten selbst die Pharisäer und Schriftgelehrten an. Die Besessenen, diese von

dem Teufel überwältigten Unglücklichen, waren nach ihrer Heilung verständige und rechtschaffene Menschen.

Doch dem Herrn genügt es nicht, nur auf dem rechten Flügel die Feinde zu schlagen, auf dem linken greift er sie sofort an, um ihre Niederlage zu vervollständigen. Es ist ihm ein rechter Ernst, den Satansstrick, welchen diese böse Menschen über das arme Volk geworfen haben, um es von ihm ab- und in das Verderben hineinzuziehen, zu zerreissen; auch hier in diesem scharfen Gespräche zeigt sich immer noch die Liebe des suchenden Hirten. Er greift mit seiner Rede so recht in die spitzen Dornen der Zäune hinein, welche die Pharisäer gezogen hatten, um die verschmachteten und zerstreuten Schafe von dem guten Hirten abzuhalten.

V. 19. So aber ich die Teufel durch Beelzebul austreibe, durch wen treiben sie eure Kinder aus? Darum werden sie eure Richter sein!

Jesus ist nicht der einzige, welcher Teufel austreibt; kann er sie aber nur durch Beelzebul austreiben, wie sie ihn verleumden, durch wen treiben diese anderen nun die Teufel aus? Er nennt diese anderen *οἱ υἱοὶ ὑμῶν*. Wer sind diese ihre Söhne oder Kinder? Unter den Alten war die Auffassung am verbreitetsten, dass damit die Jünger, die Apostel und die anderen überhaupt, denen ja auch (Luk. 10, 17) Macht gegeben war über die bösen Geister, bezeichnet würden. Chrysostomus sagt: *ὅρα κἀνταῦθα τὴν ἐπιείκειαν. οὐ γὰρ εἶπεν, μαθηταί μου οὐδὲ οἱ ἀπόστολοι, ἀλλ᾽ οἱ υἱοὶ ὑμῶν, ἵν᾽ εἰ μὲν βουληθεῖεν ἐπανελθεῖν πρὸς τὴν αὐτὴν ἐκείνοις εὐγένειαν, πολλὴν ἐντεῦθεν λάβωσι τὴν ἀφορμήν.* So Theophylaktus, Euthymius u. A. Hieronymus stellt aber neben diese Auffassung noch eine zweite, er sagt: *filios Judaeorum vel exorcistas gentis illius ex more significat, vel apostolos ex eorum stirpe generatos. Si exorcistas, qui ad invocationem Dei eiiciebant daemones, coarctat interrogatione prudenti, ut confiteantur spiritus sancti esse opus; quod si expulsio daemonum, inquit, in filiis vestris Deo, non daemonibus deputatur, quare in me idem opus non eandem habeat et causam? Ergo ipsi iudices vestri erunt, non potestate, sed comparatione, dum illi expulsionem daemonum Deo assignant, vos Beelzebub, principi daemoniorum. Sin autem de apostolis dictum est, quod et magis intelligere debemus, ipsi erunt iudices eorum, quia sedebunt in duodecim soliis iudicantes duodecim tribus Israel.* Die Ansicht, welcher Hieronymus den Vorzug nicht einzuräumen wagt, verdient jedenfalls den Vorrang. Hätte der Herr seine Apostel unter den *υἱοῖς ὑμῶν* verstanden, so entbehrte seine Schlussfolge aller Kraft, da nicht vorauszusetzen ist, dass die Juden den Jüngern nicht Schuld gaben, was sie dem Meister vorwerfen; es steht ja mit nichten so, dass die Pharisäer und Schriftgelehrten bloss den Herrn gehasst haben, sie verfolgten jeden in der gehässigsten Weise, welcher mit ihm es hielt. Luther hält es mit Calvin, der da spricht: *ego vero non dubito, quin exorcistas notet, quorum tunc vulgaris erat usus apud Judaeos, sicuti patet ex decimo nono actorum capite v. 13 ff.* Fast alle neueren Ausleger haben sich diesen hervorragenden Vorgängern angeschlossen. Nur darüber ist man jetzt noch nicht einig, ob *οἱ υἱοὶ ὑμῶν* diese jüdischen Exorcisten als Zöglinge jüdischer Exorcistenschulen der Pharisäer, — ähnlich wie die Schüler der Propheten die Kinder der Propheten heissen, 1 Kön. 20, 35 — bezeichnen soll, so Lightfoot, Kühnöl, Fritzsche, de Wette, Baumgarten-Crusius, Neander, Meyer, Keil, oder nur im allgemeinen als

Angehörige, als Genossen des Volkes, wie Camerarius, Beza, Godet, Bleek, v. Hofmann dafür halten. Da aber zu *υἱοί* nicht näher beigebracht ist, wessen Söhne diese Exorcisten sind und Lukas gar nicht im Vorhergehenden von Pharisäern und Schriftgelehrten geredet hat, so wird die letztere Auffassung vorzuziehen sein. Jüdische Exorcisten zogen damals nicht bloss im heil. Lande umher, wie aus Mark. 9, 38. Luk. 9, 49 erhellt, sondern trieben auch in dem Auslande weit und breit ihr Wesen, vergl. Apostelgesch. 19, 13 ff. Der Herr stellt sich als Teufelsbanner[1]) hier, um seine Widersacher noch ein Mal *ad absurdum* zu führen, mit diesen jüdischen Exorcisten auf eine Linie. Können wir da noch der Ansicht Raum geben, dass diese Teufelaustreibungen der jüdischen Exorcisten auf Lug und Trug beruhten, dass die Teufel doch trotz all ihrer Exorcismen in den Besessenen blieben? Steinmeyer meint noch, dass wir kein Recht hätten, hieraus auf die Realität jener Wunderheilungen zu schliessen. Christus argumentire bloss *ex concessis*. Allein hiergegen wird immer das grosse Bedenken sich erheben, wie der Herr, wenn er jene Exorcisirungen für blosse Gaukeleien erkannte, seine Thaten mit ihnen vergleichen konnte. Luther hat keinen Anstand genommen, reale Teufelaustreibungen anzunehmen; er gibt ohne alle Umstände zu, dass auch sehr unsittliche Exorcisten wirklich Teufel bannen; so sagt er in seiner Hauspostille zu diesem Evangelium: „hier möchtest du fragen, wie gehet es denn zu, dass oft die Exorcisten, so böse, verzweifelte Buben sind, dennoch Teufel austreiben? Das thut ja Christus nicht, sondern der Teufel. Ich habe selbst einen gesehen, der war voller Teufel, doch war der Pfaff, der ihn beschwor, so sicher, dass er dem Besessenen die Hand in's Maul legte. Wie kann es da anders sein, denn dass der Teufel den anderen austreibt?“ Luther trat mit diesem Satze nur in die Fusstapfen seines grossen Ordensmeisters, des heil. Augustinus. Dieser Kirchenvater erkennt die Wunderthaten des Apollonius von Thyana und des Apulejus ohne Umstände an ep. 138, wie es auch Lactantius in seinen Institutionen 5, 3 schon vorher gethan hatte. Er glaubt auf das entschiedenste an die Realität satanischer Wunder *cf. de civit. Dei 10, 16. 21, 6. de trin. 3, 7.* Die heil. Schrift legt den Zauberern in Aegyptenland Exod. 7, 11 u. 22, dem Jannes und Jambres 2 Tim. 3, 8 nicht imaginäre, sondern reale Wunderthaten bei; auch stellt sie für die Endzeit wahrhaftige Wunderwerke des Antichristes in Aussicht 2 Thess. 2, 9. Offenb. 13, 13. Was den christlichen Glauben hindern sollte, diesen sehr bestimmten und ganz unzweideutigen Aussprüchen der heil. Schrift die Ehre zu geben, sehe ich nicht ein. Man wendet gewöhnlich ein, dass durch diese Zugeständnisse die Allmacht Gottes in Frage gestellt werde und seine Weltregierung in's Gedränge komme; wenn diess aber der Fall wäre, so müsste jede Sünde, auch die kleinste Sünde des Menschen die Weltregierung Gottes beeinträchtigen. Die Weltregierung Gottes vollzieht sich aber nicht — es ist doch endlich Zeit, den alten Sauerteig, welcher in Gott ein pures Machtwesen und nicht ein ethisches Wesen annimmt, gründlich auszufegen — so, dass seine Allmacht sich einfach entfaltet, sondern so, dass seine Weis-

[1]) Ich trage kein Bedenken, Jesum einen Exorcisten zu nennen, obschon in den Evangelien nirgends erzählt wird, dass er bei seinen Dämonenaustreibungen, wie die jüdischen Exorcisten seiner Zeit und die christlichen Exorcisten in der Folge, Beschwörungen vorgenommen habe, was auch schlechterdings unglaubhaft ist.

heit und Liebe die freien Thaten der freien Persönlichkeiten zum allgemeinen Besten wendet und lenket. Die Allmacht Gottes kommt nicht zu Schaden, denn diese besteht nicht darin, dass nur Gottwohlgefälliges geschieht im Himmel und auf Erden, sondern darin, dass, es mag im Himmel und auf Erden geschehen, was da will, diess nur zu Stande kommt, weil Gott es zu Stande kommen lässt, damit es seinem Rathe diene. Das Neue Testament erkennt übrigens, was den bestimmten Fall der Teufelaustreibungen betrifft, die Wirksamkeit der jüdischen Exorcisirungen an, Johannes sagt nach Mark. 9, 38: *διδάσκαλε, εἴδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια, ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν, καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν.* Josephus berichtet *antiq. 8, 2, 5* und *bell. jud. 7, 6, 3* über diese auf Salomos Namen zurückgreifende Exorcisirkunst seiner Volksgenossen; Justinus der Märtyrer sagt in seiner zweiten Apologie c. 7 und in dem Dialoge mit dem Juden Tryphon c. 85, ebenso auch Irenaeus 2, 6, 2, dass sich diese Kunst, mit zahlreichen Erfolgen gekrönt, noch lange bei den Juden erhalten habe.

Dürften wir gar annehmen, dass in der damaligen Zeit eine grosse Anzahl jüdischer Exorcisten bei ihren Teufelaustreibungen des Namens Jesu Christi sich bediente, dessen wunderbare Macht über die Dämonen sie an den erstaunlichen Teufelbannungen erkannt hatten, welche der Herr oder seine Gläubigen vornahmen (Mark. 9, 38 *cf.* Luk. 9, 49 ist nicht die einzige Stelle, welche diess bestimmt lehrt, die sieben Söhne des Hohenpriesters Skevas gebrauchten auch den Namen Jesu bei ihren Unternehmungen, Apostelg. 19, 13 ff.): so würde die Beweisführung des Herrn noch schlagender, geradezu vernichtend sein. Bengel neigt sich dieser Auffassung zu — *(meo nomine!)*; da aber diese beiden Stellen doch die Allgemeinheit dieser Art jüdischer Exorcisirungen nicht beweisen können, so bleiben wir besser dabei stehen, dass Christus nichts anderes sagen will, als: wenn ich die Teufel nach eurer Meinung nur durch Beelzebul austreiben kann, durch wessen Macht treiben dann eure Kinder die Teufel aus, auch durch Beelzebul? *Διὰ τοῦτο αὐτοὶ* (so lesen wir mit dem *Codex Sinaiticus, Vaticanus* und *Ephraimi) κριταὶ ὑμῶν αὐτοὶ ἔσονται.* Sie werden die Unhaltbarkeit eurer Beschuldigung erweisen; sie werden, ähnlich wie die Königin von Mittag und die Leute von Ninive im jüngsten Gerichte die Zeitgenossen des Herrn richten sollen, euch als böswillige Verleumder und Verkläger darstellen und verdammen.

So hat der Herr von zwei Seiten her die boshaften, diabolischen Beschuldigungen seiner Feinde angegriffen und in ihrer Nichtigkeit mit überzeugender Klarheit erwiesen, er hätte nun wohl den Spiess umkehren und ihnen die Beschuldigungen, welche sie ihm machten, doppelt auf das schuldige Haupt zurückgeben können. Allein er thut das nicht. Er schalt nicht wieder, da er gescholten wurde, er dräuete nicht, da er litt, 1 Petr. 2, 23. Er ist das Lamm Gottes, das unschuldige, welches der Welt Sünde trägt, welches, da es gestraft und gemartert ward, seinen Mund nicht aufthut, das, zur Schlachtbank geführt, schweigt und vor seinem Scherer verstummet. Jesaj. 53, 7. Das Wort der Weissagung geht hier in die herrlichste Erfüllung über: *οὐκ ἐρίσει, οὐδὲ κραυγάσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ. κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει, καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν.* (Matth. 12, 19 f. und Jesaj. 42, 2 f.). Des Menschen Sohn ist nicht gekommen zu

richten, sondern selig zu machen, das verloren ist. Nachdem er seine Feinde auf dem rechten wie auf dem linken Flügel geschlagen hat, geht er nun auf das Centrum los. Er möchte nicht bloss den Verstand, sondern auch das Herz seiner Widersacher überwinden.

V. 20. So ich aber durch Gottes Finger die Teufel austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen.

Gut bemerkt Chrysostomus zum Eingange in diesen Vers: *ὅρα, πῶς πάλιν αὐτοὺς ἐφέλκεται καὶ θεραπεύει καὶ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν ἐπισπᾶται καὶ δείκνυσιν, ὅτι τοῖς οἰκείοις πολεμοῦσιν ἀγαθοῖς καὶ φιλονεικοῦσι κατὰ τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας. δέον γὰρ χαίρειν, φησίν, καὶ σκιρτᾶν, ὅτι τὰ μεγάλα καὶ ἀπόῤῥητα ἐκεῖνα παραγέγονε δωρούμενος τὰ πάλαι παρὰ τῶν προφητῶν ᾀδόμενα, καὶ τῆς εὐπραγίας ὑμῶν ἐφέστηκεν ὁ καιρός. ὑμεῖς δὲ τοὐναντίον ποιεῖτε, οὐ μόνον οὐ δεχόμενοι τὰ ἀγαθά, ἀλλὰ καὶ διαβάλλοντες καὶ συντιθέντες οὐκ οὔσας αἰτίας.* Wenn der Herr unmöglich durch Beelzebul die Teufel austreiben kann, so bleibt nichts anderes übrig, als das Zugeständniss, dass er dieselben durch Gottes Kraft und Gnade aus den Menschen bannt. Von diesem Satze, der auf der solidesten Basis ruht, geht er nun aus und spricht nach unserem Evangelisten: *εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια*, Matthäus gibt dafür: *ἐν πνεύματι θεοῦ*. Baur (Kritische Untersuchungen über die kan. Ev. S. 491) hat zwischen beiden Ausdrücken einen wesentlichen Unterschied finden wollen, dass nämlich statt des unbestimmten *πνεῦμα θεοῦ*, als des Prinzips der messianischen Befähigung überhaupt, der bestimmte Begriff der Macht, der absoluten göttlichen Macht Jesu beigelegt werde: Hase bekennt, auch er verstehe eigentlich nicht, was hier für ein wesentlicher Unterschied sein sollte. Es geht wohl den Meisten wie Hase, wenigstens bemerkt Meyer zu unserer Stelle: „jenes ist sinnlicher Ausdruck der göttlichen Wirksamkeit (Exod. 8, 19. Ps. 8, 3. *Philo vita Mos. p. 619, cf. Suicer, thesaurus 1, 820)* und zwar, sofern sie augenfällig zur Erscheinung kommt." Bleek freilich sagt zu diesen Stellen: „was aber hier die Differenz des Ausdruckes zwischen unseren Evangelisten betrifft, so kann sie bei der grossen, meist wörtlichen Uebereinstimmung, welche im übrigen in der Mittheilung des Ausspruches in diesen beiden Versen stattfindet, nicht wohl zufällig sein, durch Gedächtnissfehler oder verschiedene Uebersetzung aus dem Aramäischen bewirkt, so wenig wie die Differenz zwischen ihnen, Matth. 7, 11. Luk. 11, 13. In unserem Falle lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der vom Erlöser gebrauchte und auch in der ursprünglichen griechischen Conception dieser Rede angewandte Ausdruck der bei Lukas sich findende ist: durch den Finger Gottes; und dass erst Matthäus dafür zur Verdeutlichung den bestimmteren: durch den Geist Gottes; gesetzt hat." Er kommt aber doch auch zu dem Schluss, dass beides hier ganz dasselbe aussage. Die Alten haben unter dem Finger Gottes den heiligen Geist abgebildet gefunden; Hieronymus sagt das und erklärt sich so über die Angemessenheit dieses Bildes: *iste est digitus, quem confitentur et Magi, qui contra Moysen et Aaron signa faciebant, dicentes: digitus Dei est iste, quo tabulae lapideae scriptae sunt in monte Sina. Si igitur manus et brachium Dei filius est, et digitus eius spiritus sanctus, patris et filii et spiritus sancti una substantia est, non te scandalizet membrorum inaequalitas, cum aedificet unitas corporis.* Nach Augustinus *de quaest. ev. 2, 17* wird der Geist mit Recht unter dem Bilde eines Fingers dargestellt, weil der Finger von allen Gliedern des

Leibes die meisten Gelenke habe und so die Mannichfaltigkeit der Gaben des einen heiligen Geistes recht veranschauliche. Es sind aber doch wohl diese Deutungen zu gesucht. Ambrosius sagt schon weit besser: *digitus tamen cum dicitur spiritus, operatoria virtus significatur, quod divinorum operum sicut pater et filius ita et spiritus sanctus operator sit.* Calvin schliesst sich ihm an: *Lucas metaphorice digitum ponit pro spiritu, nam quia per spiritum suum operatur Deus virtutemque suam exserit, apte illi tribuitur digiti nomen. Atque haec loquutio trita fuit inter Judaeos sicuti Moses Pharaonis magos dixisse refert: hic est digitus Dei, Exod. 8, 19.* Immerhin ist aber damit noch nicht erklärt, warum der Herr von dem Finger Gottes redet und nicht von dem ausgereckten Arme Gottes, welcher ja in dem A. T. so häufig das kräftige Eingreifen Gottes darstellt. Bengel macht zu unserer Stelle die feine Bemerkung: *digito; vi aperte divina, et sine ullo labore. cf. Exod. 8, 19.* Da der Arm, ja die Hand schon ein ungleich stärkeres Glied ist, als der Finger, so würde Jesus, wenn er sagte: ich treibe die Teufel durch den Arm oder die Hand Gottes aus, allerdings den Gedanken nahe legen, dass er mit grosser Anstrengung, mit dem Aufgebot aller Kräfte die Dämonen verjage. Aber der Erlöser thut diess grosse Werk nur *ἐν δακτύλῳ θεοῦ*, das will nicht sagen, wie Dr. Paulus wähnt: auf Gottes Fingerweis, sondern, ich brauche nur den Finger zu erheben, ich brauche nur mit dem Finger zu drohen und die Teufel fahren aus. So auch Godet. Was der Herr sofort sagt, dass über den *ἰσχυρός* ein *ἰσχυρότερος* gekommen sei, das kündet sich schon dem sinnigen Hörer dieser Rede in diesem Ausdrucke: *ἐν δακτύλῳ θεοῦ* an.

Christus hat den Vordersatz aufgestellt, welchen Nachsatz wird er daran knüpfen? Chrysostomus sagt trefflich: *καὶ βούλεται μὲν ἀπὸ τούτων συλλογίσασθαι καὶ εἰπεῖν, ὅτι εἰ δὲ τουτό ἐστιν, ἄρα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ παραγέγονεν. ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὐ λέγει. συνεσκιασμένως δὲ καὶ ὡς ἐκείνοις ἀνεπαχθὲς ἦν, αἰνίττεται αὐτὸ λέγων· ἄρα ἔφθασεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. εἶδες περιουσίαν σοφίας; δι᾽ ὧν ἐνεκάλουν, διὰ τούτων ἔδειξεν αὐτοῦ τὴν παρουσίαν ἐκλάμπουσαν. εἶτα ἵνα ἐφελκύσηται, οὐκ εἶπεν ἁπλῶς, ἔφθασεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ὑμᾶς. ὡσανεὶ ἔλεγεν, ὑμῖν ἥκει τὰ ἀγαθά.* Gewiss hat der alte Kirchenvater den Sinn des Herrn erkannt, es ist demselben nicht um seine Ehre zu thun; diese blinden Leute, welche zum Theile noch ein Zeichen begehren, sollen die Zeichen der Zeit erkennen. Die Austreibung der Dämonen constatirt den Anbruch einer neuen Epoche, wie das überaus zahlreiche Vorhandensein von Dämonischen die Blüthezeit des Reiches der Finsterniss ausser allen Zweifel stellt. Die grosse Zeit der Gnadenheimsuchung ist jetzt gekommen; jede Menschenseele bedenke, was zu ihrem Frieden dienet! Die Herbeikunft des Reiches Gottes verkündigt Jesus und nicht die Herbeikunft des Königs dieses Reiches in seiner Person; er wollte seinen Widersachern nicht noch mehr vor den Kopf stossen. An das Reich Gottes glaubten sie noch, auf das Reich Gottes hofften sie noch; an dieser wunden Stelle fasst er sie, um sie unter sein sanftes Joch zu beugen. *Ἄρα ἔφθασεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Meyer bemerkt dazu: „so ist also das Messiasreich zu euch gelangt, so fern ich mich nämlich durch solche Thaten eben als der Messias selbst unter euch ausweise. Wo der Messias ist und wirkt, da ist auch sein Reich, zwar noch nicht in seiner vollendeten Errichtung, aber in seiner dieselbe vorbereitenden zeitlichen Entwicklung."

Er fasst noch, wie auch Olshausen, *φθάνειν* in der einfachen Bedeutung hingelangen mit Verweis auf Phil. 3, 16. Allein ich sehe keinen Grund, warum man hier auf ein Mal *φθάνειν* in seinem originalen Sinne gleich „zuvorkommen“ nicht nehmen soll, in welchem es offenbar 1 Thess. 3, 16 steht. Bengel, welchem Er. Schmid schon vorausgegangen war, stimmt mir bei, denn er schreibt: *ἔφθασεν*, *praevenit. Verbum hoc proprie hic ponitur (coll. prius Matth. 12, 29) et grande quiddam innuit.* So mit Recht Valckenaer, Fritzsche, Bornemann, Baumgarten-Crusius, Ewald, Neander, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keim.[1]) Es ist nicht andem, dass erst eine Leere beschafft werden muss, damit das Reich Gottes eine bereitete Stätte finde; wie Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus in Waffen gehüllt nach der alten Mythologie herausspringt, so tritt auch das Reich Gottes mit den Waffen in der Hand in die Welt hinein, um in dieser Welt erst sich eine Stätte zu erobern. *Vacuum non datur*, das gilt wie im Reiche des sinnlichen, so auch im Reiche des übersinnlichen Lebens. Die Sünde wird nur so weit in deinem Herzen entwurzelt, als sich der Glaube in dein Herz einwurzelt; das Reich der Finsterniss weicht nur soweit aus dir, als das Reich des Lichtes von dir Besitz nimmt. Das Reich Gottes ist also nicht ein noch in dem dunklen Schosse der Zukunft liegendes, sondern ein gegenwärtiges: es ist mitten unter ihnen! Die Teufelaustreibungen bezeugen sein Gekommensein, und zwar sein mit Macht Gekommensein. Diesen letzten Gedanken führt der Herr sogleich weiter aus.

V. 21. W e n n d e r S t a r k e g e w a p p n e t s e i n e n P a l a s t b e w a h r e t , s o b l e i b t d a s S e i n e m i t F r i e d e n.

So übersetze ich und nicht mit Luther: wenn ein starker Gewappneter seinen Palast bewahret u. s. w. Nach Meyer soll freilich der Artikel nur den betreffenden Starken (Helden) bezeichnen, mit welchem es der *τίς* zu thun hat, wie Bengel zu Matth. 12, 29 schreibt: *τοῦ ἰσχυροῦ*, *alicuius, qui validus est.* Allein Meyer hätte wohl anders auslegen müssen, wenn er sein Zugeständniss: „die bildliche Rede kann aus einer Erinnerung von Jesaj. 49, 24 ff. geflossen sein“, erwogen hätte. Diese bildliche Rede kann nicht bloss aus dem Jesaja geflossen sein; Bleek, dem Grotius schon den Weg gewiesen hatte, spricht bestimmter: „übrigens hat das Gleichniss, namentlich wie es bei Lukas ausgeführt ist, Einiges, was an Jesaj. 49, 24 und 25 LXX erinnert, und es mag sein, dass der Evangelist die Stelle mit vor Augen gehabt hat; falsch aber ist, wenn Olshausen meint, dass das ganze Gleichniss auf jener Stelle basire.“ Stier ist sehr entschieden für diesen Zusammenhang eingetreten. „Hier findet sich“, spricht er, „als Schlussversicherung am Ende des Kapitels die Frage, wie jetzt der Herr fragt: kann auch vom Starken (גִּבּוֹר) der Raub genommen und die Gefangenen des Gerechten (צַדִּיק, der obwohl Räuber, doch zugleich ein Recht des Besitzes auf sie hat) errettet werden? Darauf die weissagende Versicherung zur Antwort: ja, auch die Gefangenen sollen, werden dem Starken genommen und der Raub des Usurpators wird befreiet, errettet werden; denn ich selbst will mit deinem Widersacher streiten und deine Kinder erlösen!“ Eine Anspielung auf diese prophetische Stelle findet auch

[1]) Calvin hielt auch *ἔφθασεν* für höchst bedeutsam. Er findet aber darin, *quod scilicet ultro illis appareat Deus redemptor: illi vero, quantum in se est, procul amoveant praesentique et in salutem eorum parato non sustineant locum dare.*

nach Steinmeyer und Weiss jedenfalls statt. Unter diesem ἰσχυρός, welches Subjekt ist, — καθωπλισμένος nämlich ist nicht, was Luther und andere annehmen, Subjekt, sondern, wie Bengel, Meyer, Bleek, Weizsäcker und Andere richtig bemerken, nur nähere Bestimmung zu dem Subjekte ἰσχυρός — ist niemand anders nach dem ganzen Zusammenhang zu verstehen als ὁ σατανᾶς, ὁ ἐχθρός (Matth. 13, 39). Wir erhalten in dieser Streitrede des Herrn höchst bedeutsame Aufschlüsse über wichtige Punkte der Satanologie. Wir haben schon gehört, dass Satan ein Reich hat, dass das Böse nicht zerstreut und verflossen in der Welt sich vorfindet, dass die Sünde nicht einzelne Streifcorps und Patrouillen in das Feld schickt; das Böse sammelt sich, schliesst sich eng an einander, die Sünde führt Heere in geschlossener Phalanx gegen das Reich des Lichtes auf den Plan. Hier erfahren wir, dass der, welcher als Feldhauptmann diese feindseligen Gewalten anführet, stark ist, so dass er nach dieser seiner Beschaffenheit kurzweg mit Recht ὁ ἰσχυρός genannt werden kann. Der Teufel ist als ὁ ἰσχυρός *robustus intrinsecus*, wie Bengel sagt. Die heil. Schrift leistet so dem Wahne keinen Vorschub, dass der Teufel ein verächtlicher Feind ist; sie hebt vielmehr sehr bestimmt und aus sehr guten Gründen — denn die meisten Niederlagen kommen daher, dass man seine eigenen Streitkräfte überschätzt und die des Feindes unterschätzt — hervor, dass der Feind, mit welchem der Christ bis an das Ende im Glauben zu kämpfen hat, ein sehr respektabler und formidabler Gegner ist. Der Teufel erscheint 1 Petr. 5, 8 als ein brüllender Löwe, in der Offenbarung aber als δράκων 12, 3 und öfters hernach. Die Stärke des Teufels besteht nicht bloss darin, dass er ein höher organisirtes Wesen ist, als wir, sondern vornehmlich darin, dass er charakterfest ist, entschieden und verhärtet. Der Starke ist καθωπλισμένος, Bengel bezieht diess auf die äussere Stärke des Satans, nicht bloss *intrinsecus*, sondern auch *extrinsecus* ist er *robustus*. Es ist in dem Folgenden nicht näher angegeben, was denn diese Waffen sind, durch welche dem an und für sich schon so Starken noch eine weitere Stärke zuwächst; es wird hernach nur die πανοπλία im allgemeinen erwähnt und nicht Stück für Stück vorgewiesen. Wir können daran denken, dass ὁ σατανᾶς der ἄρχων τῶν δαιμονίων ist, und seine Hülfsvölker mit in Anschlag bringen; dem Bilde würden wir aber wohl treuer bleiben, wenn wir nicht in Personen, in dem Mitwirken aller bösen Engel die Rüstung des Satans finden, sondern mit Luther sagen: „gross Macht und viel List sein grausam Rüstung ist.“ Seine αὐλή bewahrt dieser ἰσχυρός καθωπλισμένος. Das ist doch seltsam, dass dieser Starke nicht im Vertrauen auf seine angeborene Stärke in gutem Frieden und sicherer Ruhe ist; er hat sich in Waffen gesteckt und liegt nicht da mit den Waffen zu seiner Rechten oder Linken, sondern φυλάσσει, er steht auf dem Posten, auf der Wacht! Dieser Starke muss ein böses Gewissen haben, das lässt ihn nicht ruhen, das gebietet ihm: nimm die Waffen zur Hand und wache! Er muss wissen, dass er nicht der einzige Starke ist, dass es noch andere gibt und dass ein Kampf, ein heisser Kampf, in dem es sich für ihn um Sein und Nichtsein handelt, ihm bevorsteht. Der Böse hat keinen Frieden, weil er den Gottesfrieden gebrochen hat; er hat, sich empörend, die Waffen gegen Gott erhoben, er hat den Streit angefangen und muss nun sein Leben lang im Streite liegen. Eine αὐλή hat dieser Starke, was ist diese? Luther übersetzt: Palast. Meyer verwirft diese Uebertragung und versteht unter αὐλή den Hof, an dessen

Eingang der Starke Wache hält, da im N. T. αὐλή nie den Palast bezeichnen soll. Diese Behauptung aber ist ein reiner Machtspruch. Im N. T. begegnet uns αὐλή noch Matth. 26, 3, 58, 69. Mark. 14, 54, 66. 15, 16. Luk. 22, 55. Joh. 10, 1, 16. 18, 15. Apok. 11, 2; an allen diesen Stellen liegt es so, dass man nirgends gezwungen ist, unter αὐλή den Hof im Unterschiede zu dem Hause zu verstehen; Meyer erklärt selbst, dass nicht bloss in der späteren Gräcität αὐλή gleich βασίλειον gebraucht wird, sondern auch bei Homer, wie in den Apokryphen dieser Gebrauch schon vorkomme[1]). Es wird daher nichts im Wege stehen, wenn wir hier unter der αὐλή, wofür in den Parallelstellen οἰκία steht, den Palast selbst verstehen, da dadurch das Bild bestimmter und schärfer hervortritt. Bleek hält auch mit Kühnöl, Olshausen, Weiss, Godet u. a. die Uebersetzung: Palast, für die angemessenste, weil es so „am natürlichsten" sei. Was ist nun aber unter dieser αὐλή zu denken? Augustinus sagt *serm. 130: venit ille, alligavit fortem vinculis passionis suae: intravit in domum eius, i. e. in corda eorum, ubi ipse habitabat;* Hieronymus, welcher trefflich mahnt: *non debemus esse securi; adversarius noster fortis victoris quoque vocibus comprobatur*, fasst es aber anders: *domus illius mundus, qui in maligno positus est, non creatoris dignitate, sed magnitudine delinquentis.* So auch Bengel, Godet u. a. Steinmeyer will diese Auslegung nicht gelten lassen; „in irgend einem Sinne", sagt er, „kann man es einräumen, dass unter der οἰκία (so sagt Matthäus nämlich für αὐλή) die Welt zu verstehen sei. Ist doch von dem ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου die Rede, und sagt doch der Apostel: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Allein nicht umsonst ist gerade von der οἰκία, von Haus und Hof, also von der Wohnstätte die Rede, in welcher der Hausherr das Hausrecht handhabt. Wir haben daher an die Sphäre zu denken, in welcher der ἰσχυρός auf augenscheinliche, in die unmittelbare Wahrnehmung fallende Weise als der Besitzer waltet. Eben die δαιμονιζόμενοι selbst befinden sich in dieser οἰκία und sind diejenigen Gefangenen des Zwingherrn, denen Luk. 4, 18 die ἄφεσις verkündigt wird; sie sind seine σκεύη, ὑπάρχοντα, σκῦλα." Allein diese Auslegung ist zu künstlich; der αὐλή entspricht nur ein Gedankending, eine Sphäre; ausserdem hat der Herr eben erst die zwei grossen Königreiche angegeben, welche mit einander in heissem Streite liegen, diesen βασιλεῖαι würde die Bezeichnung des Streitobjektes als αὐλή vollständig entsprechen. Glöckler und Keil denken besser an die Dämonischen. Doch nicht um diesen oder jenen Dämonischen, ja nicht einmal um die Gesammtheit der Dämonen handelt es sich in diesem grossen, alle Kräfte Himmels und der Erde in Bewegung setzenden Kampfe, sondern um die Welt. Wir hören in der Apokalypse den Triumphgesang aus dem Munde derer, welche diesem grossen Kampfe beigewohnt haben: ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, 11, 15.

Wenn der Starke mit den Waffen in der Hand seinen Palast bewacht, so bleibt das Seine mit Frieden. Was haben wir unter diesen ὑπάρχοντα zu verstehen? Bengel, dem Bleek und Meyer folgen, sagt: *facultates eius, quae in aula asservantur;* damit malt er aber das Bild mehr aus, als dass er es erklärte. Diese ὑπάρχοντα αὐτοῦ werden V. 22 τὰ σκῦλα genannt: aber auch so fällt kein Licht auf das fragliche Wort. Es ist dem Ge-

[1]) Suidas sagt desshalb αὐλή, ἡ τοῦ βασιλέως οἰκία.

dankengange gewiss am angemessensten, nicht mit Euthymius die Dämonen, sondern mit Augustinus *(omnes infideles)*, Hieronymus *(vasa eius nos quondam fuimus)* u. a. die Menschen unter diesem Satans-Besitze zu verstehen; es handelt sich ja in dem Kampfe zwischen dem Herrn und dem Satan um nichts anderes als um der Menschen ewige Seligkeit oder ewige Verdammniss. Wenn der Starke recht auf der Wacht steht, so verbleibt ihm das Seine in sicherem Besitze. Wir haben nicht so auszulegen: so lange, als der Starke herrscht und die Sünde im Schwange geht, schlafen auch die Gewissen und der fleischliche Mensch spricht: Friede, Friede, wo doch kein Friede ist; aus dieser Lethargie erwacht aber der inwendige Mensch, wenn der Krieg und das Kriegsgeschrei sich erhebt. Es ist hier von dem Kampfe Christi mit dem Satan geredet und kann demnach auch hier bloss gesagt worden sein: diesen Starken kann kein Mensch angreifen und binden, ihm kann keine Macht der Erde das Seine entreissen. Ja die Macht des Teufels ist eine solche, dass keine Menschenkraft die Bande lösen kann, in welche er seine Knechte verstrickt hat. Wenn ein Erlöser kommen soll, so kann er nur von aussen (also von aussen der Welt her) und nur von oben kommen.

V. 22. Wenn aber der Stärkere über ihn kommt und überwindet ihn, so nimmt er ihm seinen Harnisch, darauf er sich verliess, und theilet den Raub aus.

Thöricht wäre es, wenn Einer, der sich nicht stärker weiss als der Starke, welcher alles gefangen und gebunden und seit lange schon in seinem Palaste bewahrt hat, denselben aus dem Stegreif anfallen wollte; er würde sich dem Starken selbst in die Hände liefern. Aber es gibt Einen, der noch stärker ist als der Starke; der Herr redet im Bilde und er redet absichtlich so versteckt, er lässt es nur hindurchleuchten durch seine Rede, wer der ist, der dem Starken gegenüber seiner überlegenen Stärke sich rühmen kann. Das Volk hätte diese Rede nicht ertragen, wenn sie frei heraus geschehen wäre. Wir kennen diesen Stärkeren, er spricht gleich: wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und hat eben erst an dem Dämonischen seine überlegene Kraft thatsächlich erwiesen. Er, von welchem Johannes schon gezeugt hat: *ἰσχυρότερός μου ἐστίν* Matth. 3, 11, ist dieser anonyme *ἰσχυρότερος* unserer Stelle. Dieser Stärkere kommt herzu und besiegt den Starken. Der Kampf ist schwer und heiss, es fliesst Blut, selbst der Stärkere blutet aus den Wunden, welche der Starke ihm geschlagen hat, aber wenn er auch blutet, er siegt doch, und zwar ist sein Sieg ein völliger Sieg, sodass der Starke sich nie wieder von seiner Niederlage erholen kann. Der Stärkere zieht dem Starken seine *πανοπλία* aus, d. h. er nimmt ihm nicht bloss die Waffenstücke, mit welchen er angreift, sondern auch die, mit welchen er sich, wenn er angegriffen wird, vertheidigen kann. Der Starke wird durch den Stärkeren ganz unschädlich gemacht. Der Stärkere hat die feurigen Pfeile des Bösewichtes zerbrochen, das Schwert ihm aus der Hand gewunden; Satan kann uns, so wir es mit dem Stärkeren aufrichtig halten, nicht mehr fällen, seine Listen, Ränke, Betrügereien und dergl. sind durch den Herrn an das Licht gezogen. Und Satan kann nicht mehr widerstehen, wenn wir mit dem Schwerte des Wortes und dem Feldgeschrei: Jesus Christus! auf ihn tapfer eindringen, er hat die Schneide dieses Schwertes, wie die Macht dieses Namens an sich erfahren, daher ist er feige geworden und ein Wörtlein kann ihn fällen.

Der Stärkere wirft den Starken aber nicht bloss zu Boden und zertritt ihm das Haupt, er theilet zugleich den Raub aus. Dieser Zug soll nicht bloss die totale Niederlage des Starken ausmalen, denn das ist schon vollständig zur Genüge geschehen in den vorhergehenden Versen; es soll wohl durch diesen Zusatz das Reich dieses Stärkeren, die Gesinnung dieses Helden Gottes geschildert werden. Die Alten haben sich meist nur damit beschäftigt, dass sie über *διά* in dem *διαδίδωσιν* nachsannen und fragten, wem denn Christus diese gemachte Siegesbeute austheile? Basilius antwortete: den Engeln; Cyrill, Beda u. A.: den Aposteln. Wir lassen das lieber und sagen wohl besser: während der *ἰσχυρός* das, was er hat, für sich behält, um es allein zu geniessen und jedem anderen zu versperren, so ist bei diesem *ἰσχυρότερος* von solcher Selbstsucht kein Gedanke, er ist die mittheilsame Gnade, die gebende Liebe. Er kämpft nicht, um eine Knechtschaft zu begründen, sondern um die wahre Freiheit herbeizuführen.

Was will der Herr mit diesen Worten? Chrysostomus glaubt, er wolle den Einwand, dass er durch Beelzebul, den Obersten der Teufel, seine Werke vollbringe, noch weiter entkräften durch den Nachweis, dass, da sonst nur der Schwächere den Stärkeren zu Hülfe ziehe, er aber sich als den Stärkeren erweise, ein solcher Bund, wie seine Feinde ihm Schuld gaben, undenkbar sei. Calvin sagt: *haec sententia nihil aliud est quam proximae confirmatio. Verum ut certius teneamus Christi mentem, memoria repetere convenit analogiam illam, quam supra Matthaeus statuit inter visibiles et spirituales Christi gratias. Quidquid ergo corporibus praestitit Christus, ad animas referri voluit.* Deutlicher sagen wir wohl: wenn die Teufelaustreibungen die Gegenwart des Reiches Gottes erhärten, so erhärten sie ebenfalls, dass Jesus kein Feind, sondern der Held Gottes ist. Satan lässt nicht mit sich accordiren, er vertheidigt seinen Raub mit den Waffen; wer seinen Raub ihm entreissen will, der muss ihn erst mit höherer Macht überwinden. So ist ein Kampf ausgebrochen, ein Kampf, in welchem die Geschicke der Menschheit, ja der ganzen Welt sich entscheiden! Ist in diesem Kampfe, in welchem es sich darum handelt, ob meine Seele in den Banden und Ketten Satans bleibt oder jubeln darf: der Strick ist entzwei, der Vogel ist frei! eine Gleichgültigkeit meinerseits möglich, statthaft, entschuldbar? Das faule Fleisch scheut den Kampf, aber der Herr mahnt:

V. 23. W e r n i c h t m i t m i r i s t, d e r i s t w i d e r m i c h, u n d w e r n i c h t m i t m i r s a m m e l t, d e r z e r s t r e u e t.

An und für sich ist diess Wort sonnenklar, der Herr verwirft alle Neutralität, ihm gegenüber heisst es: entweder, oder! Der Nachsatz geht in's Bild über und wahrscheinlich denkt Jesus an die Ernte; wer nicht mit ihm einbringt, was auf dem Felde Gottes reif geworden ist, wer ihm nicht das Seine sammeln hilft in seine himmlischen Scheunen, der ist sein Feind und trägt dazu bei, dass, was sein ist, verzettelt wird und schliesslich verloren geht. Schwierig ist die Entscheidung der Frage, von welchen Menschen hier geredet wird. Hieronymus schreibt zu dieser Stelle: *non putet quisquam, hoc de haereticis dictum et schismaticis, quamquam et ita ex superfluo possit intelligi, sed ex consequentibus textuque sermonis ad diabolum refertur, eo quod non possint opera salvatoris Beelzebub operibus comparari. Ille cupit animas hominum tenere captivas, dominus liberare; ille praedicat idola, hic unius Dei notitiam; ille trahit ad vitia, hic ad virtutes revocat. Quomodo ergo possunt inter se habere concordiam, quorum*

opera diversa sunt. Diese Beziehung auf den Satan findet sich auch bei Chrysostomus und den meisten Vätern, unter den Neueren bei Beza, Grotius, Wetstein, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, de Wette. Hiergegen sagt Bleek vollkommen richtig: „gewiss lässt sich nicht wohl denken, dass er diese Sprüche in dieser Gestalt könnte in Beziehung auf den Satan und dessen Reich vorgetragen haben, so, dass der Satan hier der ἐγώ wäre, und der Sinn dieser: wer, wie ich, nicht für den Satan ist, der ist sein Feind. Auch so würde dieser Spruch in Beziehung auf die vorhergehenden Gedanken nicht einmal recht passend sein. Aber ohne Zweifel ist der ἐγώ in Beziehung auf Christus gemeint.“ Meyer fügt hierzu noch die gute Bemerkung, dass, da der Herr vorher und nachher (vgl. Matth. 12, 28 und 31) in der ersten Person rede und da er von sich, dem Messias, keine Neutralität gegen den Teufel setzen könne, diese Beziehung aufzugeben sei. Chrysostomus hat schon das Mangelhafte dieser alten Auffassung gefühlt und daher diese Worte schliesslich mit auf die Juden bezogen: ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ἐνταῦθα καὶ Ἰουδαίους αἰνίττεσθαι μετὰ τοῦ διαβόλου στήσας αὐτούς. Hier sind aber wieder verschiedene Deutungen möglich. Man kann éine Beziehung auf die jüdischen Exorcisten annehmen, so sagt Bengel: *filii vestri non sunt contra me, nec dispergunt. Ergo mecum sunt et mecum colligunt;* nach Neander will der Herr aber gerade das Gegentheil sagen, dass nämlich jene jüdischen Exorcisten, welche, die Geister bannend, das Reich Satans zu bekämpfen vorgeben, doch in der That, indem sie scheinbar Aehnliches wirkten in einem ganz andern, entgegengesetzten Geiste, durch ihre Täuschungskünste vielmehr dem Reiche Gottes entgegenwirken und das Reich des Satans befördern. Godet will Jesus darauf aufmerksam machen lassen, dass jene jüdischen Teufelsbanner die Leute nicht zu ihm führen und die bösen Geister nur so austreiben, dass sie sich noch frei bewegen und wieder zur alten Wohnstätte begeben können, und dass sie so wider ihn sind, der jene Geister in das Gefängniss schickt. Allein dann wäre diese Sentenz an einen ganz falschen Ort gerathen; von den jüdischen Exorcisten ist früher ein Mal mit die Rede gewesen, längst aber ist der Herr zu anderem fortgeschritten. Nach Fritzsche, Meyer u. A. dagegen redet Jesus von den Pharisäern und deren Verhältnisse zu ihm, welches nothwendig ein feindseliges sein müsse, da sie nicht, wie sie eigentlich hätten thun sollen, mit ihm gemeinschaftliche Sache gemacht hätten; „wer nicht mit mir ist, der ist, wie man jetzt an euch sieht, mein Feind.“ Aehnlich hatte Calvin sich schon ausgelassen: *ego tamen eorum sententiae potius subscribo, qui scribas duplices regni Dei adversarios vocari exponunt, quia data opera impediunt eius progressus. Sensus ergo est: vestrum erat, mihi adesse manumque porrigere in erigendo Dei regno. Nam quisquis non adiuvat, quodammodo sese opponit; vel saltem dignus est, qui censeatur inter hostes.* Aehnlich auch Olshausen. Doch wenn der Herr es wirklich so gemeint hat, so müsste er in dem Kampfe mit den Pharisäern matt und schwach geworden sein. Diese haben es längst und eben erst mit der That bewiesen, dass sie nicht nur nicht für ihn sind, sondern auf das allerentschiedenste ihn anfeinden; was soll da die klägliche Erklärung, dass, wer nicht mit ihm ist, wider ihn ist? Diese Sentenz hat einzig und allein Sinn, wenn wir sie mit Elwert, Ullmann und Bleek auf die unentschiedene, wankelmüthige Menge beziehen. Es erklärt freilich Meyer, dass diese Beziehung contextwidrig sei; was ich aber, wie auch v. Hofmann, schlechter-

dings nicht einsehen kann. Warnungen des Volkes kommen sofort noch mehr. Christus hat sich mit den Lästerern aus einander gesetzt, es kommt ihm nun darauf an, das arme Volk, welches Einflüsterungen so gern sein Ohr leiht, vor diesen Kindern der Bosheit, welche er soeben vor seinen Augen entlarvt hat, sicher zu stellen.

Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich! Wir denken so oft in diesen Dingen, bei denen es sich doch um Leben oder Tod handelt: *medio tutissimus ibis*, *medium tenere beatum est* und glauben, Gamaliels Rath sei die wahre Weisheit. Der Herr erkennt eine Mittelstrasse nicht an, eine Neutralität in Bezug auf ihn ist einer Absage ganz gleich. Bengel sagt: *non valet neutralitas in regno Dei. Activitas illa, quae homini naturalis est, aut in bono aut in malo exercetur; praesertim apud eos, qui verbum Dei audiunt. Christi autem res est causa et simplex et casta; quae quum tot habeat alienos et adversarios, tamen omnes vincit, neque cum illis colludit.* Was Jesus hier aussagt, dasselbe sagt er auch in der Offenbarung aus. Diese Neutralen, welche weder in heisser Liebe ihm zufallen, noch in verzehrendem Eifer wider ihn toben, sind die Lauen, und von diesen heisst es dort (3, 16): οὕτως, ὅτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστὸς οὔτε ψυχρός, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου. Man bedenke wohl, dass Christus nicht sagt: wer nicht wider mich ist, der ist für mich, sondern umgekehrt: wer nicht mit mir ist, der ist wider mich! Er kann so sprechen, muss so sprechen; denn ein Mal ist jeder Mensch in der tiefsten Tiefe seines Herzens so auf ihn, des Menschen Sohn, angelegt, dass er ihm zufallen müsste von ganzem Herzen, wenn er sich auch nur von ferne zeigte; nun aber bleibt der Herr nicht in der Ferne stehen, er tritt an uns heran mit dem Licht seiner Wahrheit und dem Feuer seiner Gnade, wer da nicht sein Eigenthum wird, der hat sein Herz böswillig verschlossen, dass der helle Gnadenschein ihn nicht erleuchten und das Feuer seiner heiligen Liebe ihn nicht entzünden konnte. Jesus, der persönliche Heiland, steht in der Mitte der Menschheit, und da gibt es nur, wie vor seinem Richterstuhle, da das Facit gezogen wird, eine Rechte und eine Linke! Entscheiden muss sich jeder Mensch; die Entscheidung, welche er in seinem Inneren getroffen hat, wird sich in seinem Leben dann auch erweisen; καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ᾽ ἐμοῦ, σκορπίζει. Auf eine Sammlung hat es also Christus, der in dem Gleichgültigen seinen Feind erkennt, abgesehen; natürlich, denn er, ὁ ἰσχυρότερος, hat auch ein Reich, ist ein βασιλεύς. Er will die Menschenkinder sammeln in das Reich seiner Gnade und bei dieser Arbeit will er Gehülfen haben; wir sollen, wie die Söhne Zebedäi, dem Petrus das Netz zusammenziehen halfen, welches den geschenkten Segen barg, dem Herrn an seinem Netze mitziehen helfen, ihm seine Herde sammeln oder auf seinem Arbeitsfelde die Ernte mit einbringen, denn bestimmen lässt sich nicht, welches Bild Jesu vorschwebte. Wer hier nicht zufasst, wer hier als ein müssiger Zuschauer dabeisteht, der gibt nicht bloss andern durch seine Theilnahmlosigkeit ein böses Beispiel, sondern er beschädigt positiv den Herrn der Herde oder der Ernte, er zerstreut ihm das Seine, σκορπίζει. Wir denken wohl, davor könnten wir uns bewahren; allein ist denn eine Neutralität möglich? Christus erkennt die neutrale Stellung nicht an, er dringt auf den neutralen Menschen ein und drängt ihn aus dieser Position vollständig heraus, denn er sucht das Verlorene und lässt vom Suchen nicht eher ab, bis dass die Verstockung alles Mühen der heilsamen Gnade erfolglos macht.

Diesem schneidend scharfen Worte steht ein anderes Wort zur Seite, Mark. 9, 40 und Luk. 9, 50: ὃς γὰρ οὐκ ἔστι καθ᾽ ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἐστίν, welches scheinbar vollständig widerspricht. Man achte aber auf ὑμῶν hier und auf ἐμοῦ dort und gehe weiter auf die ganze Situation ein, so wird es sich zeigen, dass beides auf das beste stimmt.

V. 24. Wenn der unsaubere Geist von dem Menschen ausfähret, so durchwandelt er dürre Stätten, suchet Ruhe und findet sie nicht, so spricht er: ich will wieder umkehren in mein Haus, daraus ich gegangen bin.

Hat der Herr eben den Unentschiedenen, Allen denen, welche, weil sie den grossen Streit, den die Pharisäer und Schriftgelehrten erweckten, mit ihren Augen sahen, sich nicht für, aber auch nicht gegen ihn entscheiden mochten, in's Gewissen geredet, so wendet er sich jetzt mit sehr ernsten Worten denen zu, welche einen tiefen Eindruck soeben empfangen hatten und von Satans Stricken frei geworden waren. Denn dass auch solche Seelen hier zugegen waren, beweist das Weib, welches am Schlusse unserer Perikope laut wird. Jesus warnt diese, welche die überwältigende Kraft seines Wortes und seiner Erscheinung erfahren haben, vor Abfall und Rückfall; er will nicht, was Meyer annimmt, die Unverbesserlichkeit seiner Widersacher darstellen, oder, was Glöckler vermuthet, den Pharisäern mit schwerer Strafe drohen, oder, was Godet und Weiss angeben, erklären, wohin es mit denen komme, welche von jüdischen Exorcisten behandelt worden seien, oder, was v. Hofmann und Keil behaupten, dem Volke Israel einen Ueberblick über seine ganze Geschichte bieten; das letzte ist überaus gesucht, die andern Aufstellungen verkennen den Fortschritt in der Rede Christi. Der Zustand des natürlichen Menschen wird von Jesus mit diesen Worten gezeichnet: ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου. Calvin bemerkt hierzu treffend: *interea nobis describitur misera totius humani generis conditio; sequitur enim diabolum in hominibus domicilium habere, quia inde expellitur a filio Dei. Atqui non de uno aut altero sermo habetur, sed de tota progenie Adae. Haec igitur naturae nostrae gloria est, quod suam in nobis sedem habet diabolus, ut tam in corpore quam in anima habitet.* Das Gefangensein des ganzen menschlichen Geschlechtes unter der Sünde und damit unter der Obrigkeit des Satans wird allerdings von Christus hier einfach ausgesagt. Dem Menschen bleibt nur die Wahl, entweder eine Behausung Gottes im Geiste oder eine Wohnung des Satans zu sein. Der Pythagoreer Sextus hat nach Porphyrius *ad Marcell. c. 21* schon gesagt: ὅπου δ᾽ ἂν λήθῃ παρεισέλθῃ θεοῦ, τὸν κακὸν δαίμονα ἀνάγκη ἐνοικεῖν. χώρημα γάρ ἡ ψυχή, ἢ θεῶν ἢ δαιμόνων. Doch der unsaubere Geist ist zu vertreiben; es gibt Einen, der in dem Finger Gottes alle bösen Geister bannt. Fährt der unsaubere Geist aus, so gibt er sich nicht zufrieden; sondern er wandelt, Ruhe suchend, δι᾽ ἀνύδρων τόπων. Was will der Herr damit sagen? Die Alten verstehen diese wasserlosen Oerter meist bildlich; nach dem *autor op. imp.* sind diese wasserlosen Oerter diejenigen Menschen, welche noch nicht mit dem Wasser der heiligen Taufe benetzt sind. Chrysostomus denkt an die Ketzer und Juden. Hieronymus legt vollständig die Auffassungen des christlichen Alterthums dar, wenn er schreibt: *quidam istum locum de haereticis dictum putant, quod immundus spiritus, qui in eis antea habitaverat, quando gentiles erant, ad confessionem verae fidei eiiciatur; postea vero, quum se ad haeresim transtulerint et*

simulatis virtutibus ornaverint domum suam, tunc, aliis septem nequam spiritibus adiunctis, revertatur ad eos diabolus et habitet in illis fiantque novissima eorum peiora prioribus. Multo quippe peiori conditione sunt haeretici quam gentiles, quia in illis spes fidei est, in istis pugna discordiae. Cum haec intelligentia plausum quendam et colorem doctrinae praeferat, nescio an habeat veritatem. Ex eo enim, quod finita vel parabola vel exemplo sequitur: sic erit et generationi huic pessimae (Matth. 12, 45), compellimur non ad haereticos et quoslibet homines, sed ad Judaeorum populum referre parabolam, ut contextus loci non passivus et vagus in diversum fluctuet, atque insipientium more turbetur, sed haerens sibi vel ad priora vel ad posteriora respondeat. Immundus spiritus exivit a Judaeis, quando acceperunt legem, et ambulavit per loca arida quaerens sibi requiem. Expulsus videlicet a Judaeis, ambulavit per gentium solitudines, quae cum postea domino credidissent, ille non invento loco in nationibus dixit: revertar in domum meam, unde exivi, hoc est: abibo ad Judaeos, quos antea dimiseram. Et veniens invenit vacantem etc. Vacabat enim templum Judaeorum et Christum hospitem non habebat dicentem: surgite et abeamus hinc, (Evangelium Joh. 14, 31) et in alio loco: dimittetur vobis domus vestra deserta (Luc. 13, 35). Quia igitur et Dei et angelorum praesidia non habebant et ornati erant superfluis observationibus legis et traditionibus pharisaeorum, revertitur diabolus ad sedem suam pristinam et, septenario sibi numero Daemonum addito, habitat pristinam domum et fiunt illius populi novissima peiora prioribus. Multo enim nunc maiori daemonum numero possidentur blasphemantes in synagogis suis Christum Jesum, quam in Aegypto possessi fuerant ante legis notitiam, quia aliud est venturum non credere, aliud eum non suscepisse, qui venerit. Die neueren Ausleger haben diese Deutungen der Alten aufgegeben, und mit Recht; der Herr will eine allgemeine Wahrheit aussprechen. Wir können insofern aber immer noch von den Alten etwas gewinnen, indem ihre Auffassung jedenfalls die allgemeine Sentenz des Herrn mit besonderen Beispielen ausstattet; wir haben es zuvörderst mit der Feststellung des Einzelnen zu thun. Zuerst: redet Jesus hier bildlich oder buchstäblich? Calvin entscheidet sich für die bildliche Auffassung: *depingitur*, sagt er, *nobis satanae ingenium, quod scilicet numquam cesset a noxis, sed assidue sattagat, seque huc et illuc verset; denique suos omnes intendat conatus ad machinandum nobis exitium; praesertim vero, ubi devictus est a Christo et profligatus, magis acuatur eius rabies ac nocendi libido. Nam priusquam nos virtutis suae participes faciat Christus, quasi per lusum et iocum in nobis regnat hostis ille: pulsus autem dolorem ex amissa praeda concipit, novasque vires colligit et excitat omnes suos sensus, ut nos de integro oppugnet. Ideo metaphorice dicitur: ambulare per loca arida, quia triste illi exilium est et squalido deserto simile extra homines habitatio. Eodem etiam sensu dicitur: quaerere requiem, quamdiu extra homines habitat, quia tunc sibi displicet ac torquetur, neque desinit hoc vel illud moliri, donec recuperet, quod amisit.* Luther fasst es aber buchstäblich: „dürre Stätten sind nicht die gottlosen Herzen, denn in denselben ruht und wohnt er als ein starker Tyrann, wie hier das Evangelium sagt, sondern es sind dürre und wüste Oerter in den Landen hin und wieder, da nicht Leute wohnen, als die Wälder und Wildnisse; dahin fliegt er voll Bosheit und Zorn, da er ist ausgetrieben; gleichwie Christum der Teufel fand in der Wüste.“ Meyer bemerkt in Ueber-

einstimmung mit Kühnöl, Fritzsche, Gesenius zu Jesaj. 13, 21: „Wüsten gelten als Aufenthalt der Dämonen Tob. 8, 3. Baruch 4, 35. Apokal. 18, 2.“ Bleek verweist noch auf die LXX bei Jesaj. 13, 21 und 34, 14. Sie verkennen aber nicht, dass der Herr nur im Bilde redet; Stier behauptet nun allen Ernstes, dass die Wüste nach der Schrift wirklich der Aufenthalt der Dämonen sei und jeder, der vor dem Worte Gottes sich beuge, müsse dieses als die bestimmteste Lehre des Herrn aufnehmen. Wir können uns dieser Ansicht nicht anschliessen und halten es mit den alten Vätern, Calvin und Beza; Jesus redet offenbar von V. 24 an wieder in einem Bilde, und da ist es uns nicht verstattet, aus Liebhaberei einen Zug des Gemäldes herauszureissen und ihn für eine nackte Wahrheit auszugeben. Was soll nun aber dieser bildliche Zug? Am nächsten liegt es wohl, ihn so zu fassen, dass der Satan, wie Luther meint, voll Zorn über seine Niederlage sich in die Wüste begibt; da er aus dem Menschen getrieben ist, kann er nicht bei dem Menschen bleiben, er würde dort nur immer wieder an sein Unglück erinnert werden. Er flieht den Ort, wo er gefallen ist. Man könnte auch sagen, er flieht vor dem Starken, der ihn überwunden hat, um sich eines Theils von seinen Wunden heilen zu lassen, andern Theils um den Sieger und den Erlösten sicher zu machen, dass er dann aus seinem Verstecke auf ein Mal herausbrechen kann. Der Satan sucht *ἀνάπαυσιν*. Jedes Geschöpf sucht Ruhe, Satan kann die Ruhe in der Einsamkeit nicht finden, denn das Geschöpf kann seine Ruhe nur finden in seinem Gott und Herrn, und diesem mag sich der Satan nicht unterwerfen, wenn Gottes Hand auch noch so schwer auf ihm liegt. Der unsaubere Geist, der keine Ruhe findet, schlägt in sich, aber satanischer Weise, er spricht nämlich bei sich: *ὑποστρέψω εἰς τὸν οἶκόν μου, ὅθεν ἐξῆλθον*. Man sieht, der unsaubere Geist hat sich von seiner Niederlage wieder erholt, er betrachtet den Menschen, aus welchem er vertrieben wurde, als sein Eigenthum, als seinen rechtmässigen Besitz, er will *εἰς τὸν οἶκόν σου*, und zugleich ist ihm, dem Betrüger der Menschen, gelungen, sich selbst zu betrügen: er hat sich in der Wüste eingeredet, dass er freiwillig das Feld geräumt habe und desshalb nach eigenem Ermessen jeden Augenblick wieder da einziehen könne, von wannen er doch gewaltsam hinausgestossen worden ist, *ὅθεν ἐξῆλθον*. Gut bemerkt Bengel: *quod semel occuparat hostis, id in suo aere censet; sic loquitur, quasi non eiectus. Vide superbiam, quae non modo ex hoc verbo, sed potius ex toto sermone spiritus impuri patet, sic loquentis, ut si in sua potestate situm esset exire vel venire.* Denkt also der unsaubere Geist; so sei jeder, welchen der Herr von ihm erlöst hat, wohl auf der Hut, Satan wird nicht lange auf sich warten lassen!

V. 25. Und wenn er kommt, so findet er's gekehrt und geschmückt.

Was will Jesus damit sagen? Bei Matthäus heisst es vollständiger: *καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει σχολάζοντα σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον* (12, 44): hier bei Lukas stehen nur die beiden letzten Participia. Die Alten haben diesen Zug vielfach zum Schlimmsten ausgelegt; so sagt Ambrosius: *forensi et perfunctoria specie compta (plebs Judaeorum) animo manet interiore pollutior*, und ähnlich Rhabanus: *invenit eam vacantem a bonis operibus per negligentiam, scopis mundatam sc. a vitiis pristinis per baptismum, ornatam simulatis virtutibus per hypocrisin.* Andere haben diesen Zug

aber zum Besseren gewandt, so der *autor op. imperf.: videns autem eos mundatos verbis scientiae Dei ab ignorantia quasi quibusdam spiritualibus scopis, ornatos autem observationibus legis.* Luther sagt: „der Mensch ist geheiligt und mit schönen geistlichen Gaben gezieret, dass der böse Geist wohl siehet, er möge mit seinen alten, vorigen Ränken da nichts mehr schaffen, denn man kennt ihn.“ Meyer hat neuerdings die erste Auffassung auf das entschiedenste befürwortet; er interpretirt: „leer (unbesetzt), gekehrt und geschmückt“, und findet darin eine klimaktische Schilderung der zum Wiedereindringen einladenden Beschaffenheit. Er meint, wenn etwas Gutes hätte ausgesagt sein sollen, so hätte das Haus als verschlossen beschrieben werden müssen. Allein diese Ansicht, welche Kühnöl, Fritzsche, Olshausen, Baumgarten-Crusius ebenfalls vertreten, ist zu verwerfen; man weiss dann nicht recht, wozu der Geist noch sieben andere Geister, stärker denn er, herbeiführt, und wenn man mit Meyer diess so erklären will, dass der Mensch jetzt noch viel mehr als vordem gepeinigt werden soll, so würde dann der Schlusssatz, dass es hernach mit diesem Menschen ärger denn zuvor wird, nur dasselbe aussagen. Bengel hat ganz richtig schon neben die fraglichen Worte geschrieben: *otiantem. Tranquillitas, quamvis bona, non longe distat a periculo. Purgatam a malis, ornatam bonis. Munda maxime quaerit hostis, ubi requiescat, non ut munda maneant, sed ut ipse ea quoque immunda reddat.* So auch de Wette und Bleek. Der unsaubere Geist beruhigt sich nicht mit dieser Entdeckung; er sucht Ruhe, und da er nur Ruhe hat, wenn er das angefangene gute Werk Gottes verdorben und den Menschen, welchen er schon ein Mal in seiner Gewalt hatte, wieder beherrscht, so muss er sich verstärken.

V. 26. Dann gehet er hin und nimmt sieben andere Geister zu sich, die ärger sind denn er selbst, und wenn sie hineinkommen, wohnen sie da und wird hernach mit demselbigen Menschen ärger denn vorhin.

Der unsaubere Geist zieht ab, der Mensch hat sein Nahen wohl gespürt, er wird auch seinen Weggang inne, er freut sich und jubilirt, dass Satan zu ihm gekommen ist, aber nichts an ihm gefunden hat. Doch nur nicht auf den Lorbeeren geruht, sondern rechtschaffen gewacht und gebetet! Es beginnt jetzt eine neue Epoche, wie τότε zeigt, aber leider eine neue Epoche der schwersten Anfechtungen. Hat der Satan den Sohn Gottes, der ihn drei Mal mit seinem: es steht geschrieben! in die Flucht schlug, nicht nach der Versuchung in der Wüste für immer verlassen, sondern nur ἄχρι καιροῦ Luk. 4, 13, so haben wir uns erst recht darauf gefasst zu machen, dass der ein Mal zurückgeschlagene Feind bald wieder kommt, und zwar mit vermehrter, mit siebenfacher Kraft. Was Ovidius sagt, das sollte jeder Christenmensch sich gesagt sein lassen *(ars am. 2, 13): nec minor est virtus, quam quaerere, parta tueri.* Sieben andere Geister, die ärger sind denn er selbst, nimmt der vertriebene unsaubere Geist zu sich und sucht nun den Eingang zu erzwingen. Was sollen diese ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα, warum gerade sieben, warum nicht mehr, noch weniger? Hieronymus macht sich schon Gedanken über diese Zahl: *septenarium autem numerum,* sagt er, *adiunctum diabolo, vel propter sabbathum intellige vel propter numerum spiritus sancti, ut quomodo in Esaia super virgam de radice Jesse et florem, qui de radice conscendit, septem spiritus virtutum descendisse narrantur, ita e contrario vitiorum numerus in diabolo conse-*

cratus sit. Die letzte Beziehung, welche auch Augustinus in *quaest ev. 1, 8* angibt, ist jedenfalls die beste. Der heil. Geist entfaltet in sieben einzelnen Geistern seine ganze Fülle, so soll auch hier die Fülle der Bosheit durch diese sieben bösen Geister ausgedrückt werden. Diese Geister heissen *πονηρότερα;* Stier meint, der Herr wolle damit nicht sagen, dass diese Geister ärger, moralisch schlechter seien als der erste böse Geist, sondern nur, dass sie mächtiger seien, denn alle unsauberen Geister seien gleich böse. Diese Annahme hat aber keinen Grund; sind diese Geister mächtiger nach aussen, so müssen sie zugleich auch mächtiger nach innen sein; denn Aeusseres und Inneres entspricht sich bei den himmlischen Wesen auf das vollkommenste. Es gibt wie äussere, so auch innere Unterschiede zwischen den gefallenen Engeln; das versteht sich schon daraus, dass der Satan überhaupt ein Reich hat, denn der Begriff eines Reiches fordert Herrschende und Dienende. Bengel ist mit uns derselben Ansicht; er bemerkt: *sunt ergo impuri spiritus, qui tamen minus mali sunt; sunt item spiritus valde maligni alii.* Wenn mit diesen mächtigen Helfern sich der unsaubere Geist einen Weg in des Menschen Herz gebahnt hat, so wohnt er darinnen, Bengel macht auf *κατοικεῖ ἐκεῖ* aufmerksam; *habitant, perseverantius quam antea,* wie vor ihm schon Er. Schmid gethan hatte und nach ihm Fritzsche wieder that. Er lässt sich nun mit den andern sieben Geistern nieder, nistet sich fest ein, und das Ende ist entsetzlich: *γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων.* Petrus scheint, was Grotius schon bemerkt, diese Stelle vor Augen gehabt zu haben, da er in seinem zweiten Briefe 2, 20 schrieb: *εἰ γὰρ ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τούτοις δὲ πάλιν ἐμπλακέντες ἡττῶνται, γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων.* Treffend bemerkt der hl. Bernhard in Cant. s. 54, § 11: *audis recidere quam incidere esse deterius;* wie Calvin: *porro his verbis docet Christus, si a sua gratia excidimus, bis satanae fieri obnoxios, ut maiore in nos licentia, quam prius, grassetur et hanc iustam esse ignaviae nostrae poenam.* Nicht das Erreichen des Heiles, sondern das Bewahren des Heiles ist das Schwerste. So hat der treue Herr seine Widersacher überwunden, die Schwankenden zur Entschiedenheit gemahnt, die Gewonnenen an die Wachsamkeit erinnert, damit sie nicht des Heiles verlustig gehen. Da wird er unterbrochen, man fällt ihm in die Rede: die Pharisäer thun es aber nicht.

V. 27. Und es begab sich, da er solches redete, erhob ein Weib im Volk die Stimme und sprach zu ihm: selig ist der Leib, der dich getragen hat, und die Brüste, die du gesogen hast!

Bleek bemerkt sehr richtig zu dieser kleinen Erzählung, welche dem Lukas eigenthümlich ist, dass sie ganz das Gepräge der geschichtlichen Wahrheit an sich trage. Im schärfsten Gegensatze zu den Pharisäern und Schriftgelehrten, welche durch die Werke und Worte des Herrn nur zum Widerspruche gereizt werden, wird nun eine unbefangene Stimme aus dem Volke laut, welche mit dem Interesse eines für sinnliche Eindrücke empfänglichen Weibes, einer glücklichen Mutter den Worten Jesu zugehört hat. Diess Wort voll Naivität und Unschuld ist eine sinnige Huldigung des Herrn. *Mulier bene sentit, sed muliebriter loquitur*, sagt Bengel: sie ist wohl auch nicht durch Bewunderung der Rede Christi, was Meyer und

v. Hofmann angeben, oder durch die Freude über seine schlagenden Widerlegungen der feindlichen Insinuationen, was Keil meint, sondern, was Weiss meint, durch halb sinnliche, halb geistige Liebe zu der Person Jesu zu diesem Lobpreise getrieben worden. Calvin bemerkt ebenso treffend: *hoc elogio extollere voluit mulier Christi excellentiam: non enim Mariam respexit, quam forte numquam viderat; sed hoc non parum amplificat Christi gloriam, quod uterum, in quo gestatus est, nobilitet ac beatum reddat. Nec vero absurde, sed ex scripturae more celebratur haec Dei benedictio; scimus enim sobolem, praesertim eximiis virtutibus ornatam, tamquam Dei singulare donum aliis omnibus praeferri.* Die Seligpreisung des Weibes ist aber nur naturwüchsig, sie bedarf einer Correctur. Maria ist nicht dadurch selig geworden, dass sie den Herrn getragen und gesäugt hat; sehr bedeutsam ist das Wort der Elisabeth an die Jungfrau: μακαρία ἡ πιστεύσασα (Luk. 1, 45). Maria ist auch nur auf dem Wege, der uns geordnet ist, zur Seligkeit gelangt, allein durch den Glauben. „Was hätte doch das Weib“, sagt Luther, „vor der Welt Köstlicheres können thun, denn dass sie daher tritt vor allem Volke und lobt die Mutter, die einen solchen Sohn der Welt gegeben hat, darauf aller Menschen Augen sehen, dem alle Welt nachläuft, den jedermann gern hat, der jedermann Wohlthaten erzeigt? Dennoch fällt hier Christus zu und stösst ihr Loben gar darnieder. Das gute Weib redet aus einem fleischlichen, weibischen Affekt.“

V. 28. Er aber sprach: ja, selig sind, die das Wort Gottes hören und bewahren.

Der Herr will nach Luther damit sagen: „ich mag nicht fleischlich Lob haben, es ist auch meine Mutter daher nicht selig: dein Lob ist unrecht, denn du verstehst noch nicht die Dinge, die Gottes sind, du suchest Nutz und Lust des Fleisches, gefällst dir selbst wohl mit solchen weibischen, schädlichen Gedanken, damit erlangst du deiner Seele Heil und Seligkeit nicht. Darum, so wende das Herz von solchen unnützen, vergeblichen, eitlen Gedanken und lerne, dass die ewig selig sind, die da fleissig Gottes Wort hören und schliessen es in ihr Herz und setzen all' ihren Trost und Vertrauen darein; denn es kann nicht betrügen.“ Meyer bemerkt, dass μενοῦνγε, mit welchem Worte der Erlöser seine Entgegnung anhebt, sowohl das Wort des Weibes berichtigen *(imo vero)*, als auch bestätigen könne. Er fasst es in dem ersten Sinne, wie auch in den beiden Stellen des N. T., wo es noch steht, Röm. 9, 20. 10, 18: Bleek und Godet aber wollen dasselbe lieber im Sinne von: „wenigstens“ nehmen und meinen, Jesus sage, dieses, was er ausspricht, sei wenigstens das Sicherere, Zuverlässigere, indem er sich hier darauf nicht weiter einlassen will, ob und wie weit auch schon die leibliche Verwandtschaft mit ihm als ein besonderer Vorzug anzusehen sei. Ich halte es aber mit Meyer, Weiss, v. Hofmann, Keil und lasse Calvin für mich sprechen, da er wirklich Alles sagt, was zu sagen ist: *Christi tamen responsum adeo voci mulierculae non subscribit, ut potius contineat obliquam reprehensionem. Imo, inquit, beati, qui audiunt verbum Dei. Videmus, ut fere pro nihilo ducat Christus, quod unum extulerat mulier. Et certe quod praecipuum Mariae putabat esse decus, aliis gratiis longe inferius erat; maioris enim praestantiae fuit, regenitam esse Christi spiritu, quam Christi carnem utero suo concipere; Christum habere spiritualiter in se viventem, quam eum uberibus lactare. Denique summa*

sanctae virginis et felicitas et gloria in eo sita fuit, membrum filii sui esse, ut eam coelestis pater inter novas creaturas censeret. Ego tamen alia de causa et alio fine correctam fuisse puto mulieris vocem, quod scilicet perperam soleant homines Dei dona negligere, quae attoniti mirantur et plenis buccis praedicant. Nam haec mulier in Christi laude omiserat, quod vere est caput, salutem in ipso omnibus esse propositam; frigebat ergo encomium illud, in quo nulla fiebat gratiae eius ac virtutis mentio, quae se ad omnes diffundit. Quare merito Christus aliam sibi laudem vindicat, ne sola mater beata reputetur et quidem carnis respectu; sed ut nobis omnibus solidam et aeternam beatitudinem conferat. Rite ergo tunc demum aestimatur Christi dignitas, dum expendimus, quorsum nobis datus sit a patre, et quae nobis attulit beneficia, percipimus, ut fiamus in ipso felices, qui sumus in nobis miseri. Sed cur de se tacens tantum verbi Dei meminit? Nempe hoc modo thesauros omnes suos nobis aperit; quia sine verbo neque illi quidquam nobiscum, nec vicissim nobis cum illo. Quum ergo se nobis per verbum communicet, recte et proprie ad hoc audiendum et servandum nos vocat, ut fide ipse noster fiat. Nunc videmus, quid differat Christi responsum ab elogio mulieris; quam enim beatitudinis gratiam illa domi incluserat, liberaliter omnibus offert; deinde non vulgari modo se aestimandum esse docet, quia omnes coelestis vitae, beatitudinis et gloriae thesauros in se reconditos habeat, quos verbo dispensat, ut eorum fiant participes, qui fide verbum amplexi fuerint. Clavis enim regni coelorum est gratuita adoptio, quam nos ex verbo concipimus. Et tenenda est ista copula, quod primo audire, deinde et servare oporteat; nam quia fides est ex auditu, hinc etiam sumendum est exordium spiritualis vitae. Ceterum quia simplex auditus veluti evanida est speculi inspectio, quemadmodum Jacobus (1, 23) docet, simul additur verbi custodia, quae perinde valet atque efficax receptio, ubi vivas in cordibus radices agit, ut fructum suum proferat.

So hat der Herr den Lobpreis des Weibes auf seinen rechten Grund zurückgeführt und ihr zugleich die selige Aussicht eröffnet, selbst ein solch selig Weib zu werden, wie seine Mutter Maria.

Bei der praktischen Behandlung dieser Perikope kann man auf das Verhalten des Herrn, oder auf das Verhalten der Leute zu ihm, oder endlich auf das Vorbildliche dieses Auftrittes eingehen.

Ein rechtes Passionsbild!

1. Der Sünde Elend,
2. der Sünde Ursach,
3. der Sünde Ohnmacht,
4. der Sünde Lust,
5. der Sünde Ueberwindung.

Wie verschieden ist die Wirkung des Wortes und des Werkes Jesu Christi.

1. Den Einen ein Geruch des Todes zum Tode,
2. den Andern ein Geruch des Lebens zum Leben

Wie trägt der Herr das Widersprechen der Sünder?
1. Er straft sie sanftmüthig über ihre Thorheit,
2. er zeigt ihnen demüthig seine überlegene Kraft,
3. er warnt sie ernstlich vor dem bösen Ende,
4. und weist ihnen gnädig den Weg zur Seligkeit.

Christus muss leiden.
1. Von seinen Feinden,
2. von seinen Freunden.

Was muss der Herr nicht ertragen!
1. Den offenen Widerspruch,
2. die gefährliche Gleichgültigkeit,
3. die fleischliche Liebe.

Christus der Sieger über des Satans Reich!
1. Er dringt in den Palast des Starkgewappneten ein,
2. er nimmt ihm sein Eigenthum,
3. er bewahrt seine Siegesbeute vor der Anfechtung,
4. er gründet ein Reich der Seligkeit.

Der Herr ist auch des Satans Herr!
Er beweist das 1. sowohl durch's Werk,
2. als auch durch's Wort.

Das Widersprechen der Sünder!
1. Es kommt aus dem undankbarsten Herzen,
2. es besteht in der verstoktesten Thorheit,
3. es führt in die furchtbarste Verdammniss.

Verstocket eure Herzen nicht!
1. Nahe liegt die Verstockung, denn unsere Herzen widerstreben von Natur der Wahrheit und wollen an keiner Offenbarung sich genügen lassen;
2. Gefahr bringt die Verstockung, denn die deutlichsten Offenbarungen Gottes sind dann an uns verloren, und mit uns wird es hernach ärger, denn vorhin;
3. und die Hülfe ist doch vorhanden, folgt nur dem unwillkürlichen Zuge des Herzens und hört und bewahrt Gottes Wort.

Der Kampf des Herrn mit dem Teufel.
1. Er ist entschieden,
2. wir müssen uns entscheiden.

Wie stehest du zu dem Herrn?
1. Feindlich?
2. gleichgültig?
3. äusserlich?
4. gläubig?

Der Kampf der Sünde wider den Herrn.
1. Ein ganz vergeblicher,
2. ein sich selbst richtender Kampf.

7. Der Sonntag Lätare.

Joh. 6, 1—15.

Dieser Sonntag heisst Lätare nach dem in der katholischen Kirche üblichen Introitus: *laetare Jerusalem et conventum facite omnes, qui diligitis eam; gaudete cum laetitia, qui in tristitia fuistis. Jesaj. 66, 10.* Der Introitus beweist, dass ein mächtiger Umschwung eingetreten ist. Die Introiten der vorhergehenden Sonntage haben diesen Ton nicht angeschlagen; aus grosser Tiefe haben sie zu Gott aufgeschrieen, der jetzige ruft zu heiliger Freude auf. Die alte Kirche nahm an den abgelaufenen Sonntagen die Exorcisirung der Täuflinge vor; das Werk ist jetzt vollendet. Der Katechumen hat Busse gethan und an dem vorhergehenden Sonntage Oculi dem Teufel feierlich entsagt; an dem Sonntage Lätare findet die *addictio*, die *sponsio* statt, der, welcher dem Teufel entsagt hat, sagt sich nun dem Herrn zu, verlobt nun seine Seele mit dem Seelenbräutigam. Der Sonntag führt desshalb auch den Namen: *dominica redemptionis ab idololatria.* Als Perikope liegt auf ihm die Speisung der 5000; diess Evangelium trug ihm einen neuen Namen ein: *dominica refectionis* oder *dom. de panibus.* Was soll nun dieses Evangelium an diesem Sonntage? Lisco, Alt und Strauss meinen, Christus solle jetzt als der leidende Prophet, wie am folgenden Sonntage als der Hohepriester und Palmarum als der König dargestellt werden; da der exorcisirte Katechumen sich dem Herrn gelobe, so sei es sehr angemessen, dass ihm derselbe in seinem dreifachen Amte vorgeführt werde. Es ist hierbei aber übersehen, dass die Einführung des dreifachen Amtes Christi in die Dogmatik so sehr alten Datums nicht ist. Eusebius *hist. eccl. 1, 3. demonstr. ev. 4, 15, Cyrillus Hier. catech. 10, 14. 11, 1. Augustinus, de civitate D. 10, 6* und Andere, wie auch Thomas von Aquino, erkennen allerdings, dass in Christus die alttestamentlichen Typen eines Propheten, Hohenpriesters und Königs sich erfüllt haben: Calvin ist aber doch der erste Dogmatiker, welcher in seinen Institutionen 2, 15 das Amt Christi unter diesem Schema behandelt, Joh. Gerhard folgte diesem Vorgänger erst in der lutherischen Kirche. Man hat sich auf unsere Perikope selbst berufen und das Bekenntniss des Volkes (V. 14): das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll, als Beweis beigebracht: da aber das Volk den Propheten haschen will, um ihn zum Könige zu machen, so sieht man, dass die Bestimmung, dieser Sonntag feiere Christum als den Propheten, ganz hinfällig ist. Auffallend ist es gewiss, dass die Kirche nicht aus den Synoptikern dieses Speisungswunder entlehnt hat; war es

ihr um das Wunder an und für sich zu thun, so konnte sie nicht in das vierte Evangelium hineingehen, denn dieses berichtet dasselbe nicht am genauesten. Es erzählt das Wunder offenbar nicht um des Wunders willen, sondern um der an dasselbe sich anschliessenden, oder auf dasselbe sich beziehenden und dasselbe auslegenden Reden des Herrn in Kapernaum willen. Beda, dessen Predigt über dieses Evangelium in das Homiliar Karls des Grossen aufgenommen ist, bereitet mit diesem Texte zu einem würdigen Genusse des heil. Abendmahls vor. Johannes erkannte in diesem Wunder diess als den Kern, dass Christus das Brot des Lebens mittheilt, das er selber ist, er erkannte in diesem Wunder ein Abbild des Heilswerks des Erlösers; wie er das Brot bricht, so bricht er seinen Leib, damit sein Sterben der Welt Leben werde. Wir bleiben bei diesem Gedanken stehen, welcher dieser österlichen Zeit ausserordentlich angemessen ist.

Diese Speisung wird von allen drei Synoptikern erzählt, sie ist eine von den wenigen Geschichten aus dem Leben Jesu, welche alle vier Evangelisten berichten. Matth. 14, 13 ff. Mark. 6, 32 ff. und Luk. 9, 10 ff. Wir versparen uns die Untersuchung, ob der Herr wirklich zwei Mal dem hungrigen Volke auf wunderbare Weise Brot in der Wüste geschafft hat, auf die Perikope des siebenten Sonntags nach Trinitatis und hoffen dort den Nachweis liefern zu können, dass die neue Kritik mit ihrer Leugnung eines zweimaligen Speisungswunders zu frühe die Akten geschlossen hat.

V. 1. Darnach fuhr Jesus weg über das galiläische Meer bei Tiberias.

Mit einem μετα ταυτα knüpft Johannes diese Erzählung an das vorhergehende Kapitel an; er muthet uns einen tüchtigen Sprung zu. Denn in dem fünften Kapitel finden wir den Herrn nicht diessseits des galiläischen Meeres, sondern (vergl. V. 1, 2 und 14), ferne in Jerusalem, und zwar auf einem nicht näher angegebenen Feste der Juden. Diese ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων war nach den meisten Vätern, Luther, Calov, Grotius, Lightfoot, Lampe, Paulus, Kühnöl, Neander, Hengstenberg das Passah, nach Cyrill, Chrysostomus und seinen beiden Nachtretern Theophylaktus und Euthymius, wie nach Erasmus, Melanthon, Calvin, Beza, Bengel das Pfingstfest, nach Coccejus, Ebrard, Ewald, Lichtenstein, Riggenbach aber das Laubhüttenfest, nach Kepler, Hug, Olshausen, Wieseler, Krabbe, Lange, Meyer, Bäumlein, Godet, Weiss u. A. das Purimfest. Jetzt ist inzwischen Ostern nahe herbeigekommen. V. 4. Jesus hat also Jerusalem schon, je nachdem man das Fest bestimmt, seit kürzerer oder längerer Zeit verlassen und die Zwischenzeit mit den verschiedensten Werken ausgefüllt. Er hält es aber jetzt für geboten, die Landschaft Galiläa zu verlassen. Zwei Gründe wirken zusammen. Für das erste, so sind die Apostel nach Mark. 6, 30 und Luk. 9, 10 von ihrem ersten Missionsunternehmen zurückgekehrt; der Meister hält es für wohlgethan, mit ihnen auf die andere Seite des Sees zu fahren und in die Einsamkeit sich zu begeben. Dort konnten die Ausgesandten ihm ungestört von dem Erfolge ihrer Sendung berichten und sich auch von ihrer anstrengenden Arbeit am besten erholen. Nach Matthäus 14, 13 hat Jesus ausserdem noch die Enthauptung Johannes des Täufers so eben vernommen; er entschliesst sich, denn seine Stunde ist noch nicht gekommen, und nur in Jeru-

salem darf der Messias sterben, einen stillen Ort aufzusuchen. Wie nahe mochte es nicht dem Könige Herodes liegen, da es ihm gelungen war, den Täufer auf die Seite zu schaffen, ohne dass eine Bewegung im Volke entstanden wäre, zu versuchen, ob er sich nicht auch des Herrn entledigen könne. Jesus geht fort, und zwar *πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος*. Eine höchst eigenthümliche Benennung des Sees Genezareth. Die Bezeichnung See Galiläas, sollte man meinen, wäre vollkommen ausreichend, Matth. nennt 4, 18. 15, 29. Mark. 1, 16. 7, 31 diesen See ganz einfach so. In Galiläa aber war der See Genezareth nicht der einzige, er war nur der grösseste; über ihm nach Norden lag der kleine See Merom, welchen Josephus *ant. 5, 5, 1. bell. jud 3, 10, 7. 4, 1, 1* als *Σεμοχωνῖτις λίμνη* erwähnt: einige Ausleger, wie z. B. Drusius, nehmen desshalb an, der Evangelist habe, um keinen Zweifel zu lassen, über welchen See Jesus geschifft sei, noch hinzugefügt: *τῆς Τιβεριάδος*. Allein der See Genezareth war der bekannteste, wie auch grösseste; jeder Leser musste also auch ohne diese nähere Bestimmung an ihn denken. Lücke, Godet, Luthardt, Keil meinen, der Evangelist füge noch *τῆς Τιβεριάδος* bei, weil diese Bezeichnung unter den Griechen die geläufigste gewesen sei, wie ja auch Pausanias 5, 7, 3 den See *λίμνη Τιβαρίς* heisse. Allein wozu bringt er dann erst die weniger bekannte Bezeichnung; hat er sich absichtlich, um gleichsam eine Note machen zu können, erst dunkel ausgedrückt? Dr. Paulus war der Ansicht, Johannes füge Tiberias hinzu, um den Ort genau anzugeben, von wo aus Jesus über den See gesegelt sei; Lampe fand das Gegentheil, nämlich die Angabe des Ortes, nach welchem derselbe sich zurückgezogen habe. Bengel gibt mit seiner kurzen Bemerkung einen trefflichen Fingerweis: *mare galilaeum*, *totum*, *mare Tiberiados*, *pars*. Grotius war ihm in dieser Auffassung schon vorgegangen, Meyer stimmt ihm mit Grund zu und findet durch den Zusatz die südliche Hälfte des Sees bezeichnet, an deren westlichem Ufer die von Antipas erbaute und nach dem Kaiser Tiberius benannte Stadt lag. Wir sagen noch mehr: der Evangelist beschreibt so genau den Ort, weil diese genaue Ortsangabe die Treue und Aechtheit der folgenden Erzählung verbürgt.

V. 2. Und es zog ihm viel Volks nach, darum dass sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken that.

Das Volk bedarf eines Heilandes, es kann den Rückzug des Herrn nicht lange ertragen; seine grosse Noth, sein heisses Heilsverlangen treibt es Jesu nach in die Wüste hinein. Schweizer und Baumgarten-Crusius wollen *ἑώρων* als Plusquamperfectum fassen, Meyer sträubt sich dagegen; nach ihm folgte das Volk, weil es den Herrn auf der Reise Wunder an Kranken wirken sah. Allein dieser Ausweg ist dadurch verlegt, dass Jesus zu Schiff, wie Matth. 14, 13 sagt und auch Johannes mit dem *τὸ πλοῖον* V. 17 zu verstehen gibt, den See überschritten hat; auf diesem Wege konnte er keine Wunder thun, denn das Volk folgte ihm *πεζῇ* Matth. 14, 13 nach. Das Imperfectum wird hier doch, was Weiss und Keil auch behaupten, ganz an seiner Stelle sein, obgleich das Volk den Erlöser eben nicht Zeichen thun sah, sondern nur vordem Zeichen hatte thun sehen: der Evangelist will sagen, dass die Zeichen Jesu Christi nicht einzelne zerstreute Zeichen waren, sondern vielmehr eine ununterbrochene Kette von Zeichen bildeten: das Volk folgte, weil es den Herrn fortwährend Zeichen wirken sah, und brachte zu ihm seine Kranken in Masse.

V. 3. Jesus aber ging hinauf auf den Berg und setzte sich daselbst mit seinen Jüngern.

Jesus ist natürlich schneller als das Volk über den See auf das jenseitige Ufer gelangt: er erreicht, was er suchte, er geniesst dort die Einsamkeit und sitzt mit seinen Jüngern vertraulich zusammen. Der Evangelist sagt, εἰς τὸ ὄρος sei er hinaufgestiegen; dieser mit einem Artikel ausgezeichnete Berg, welcher im N. T. so viel Mal uns begegnet, hat den Auslegern viel zu schaffen gemacht. Man kann nicht mit Luther, dem Storr und Kühnöl neuerdings noch beifallen, übersetzen ein Berg, sondern muss den bestimmten Artikel in seiner Bedeutung anerkennen. Fritzsche, de Wette, Delitzsch, Ewald verstehen nun unter diesem τὸ ὄρος einen ganz bestimmten Berg, den neutestamentlichen Sinai, den heiligen Berg der evangelischen Geschichte: allein wenn τὸ ὄρος diess aussagen sollte, so müsste man — von allem Anderen abgesehen — erwarten, dass doch wenigstens an einer Stelle des N. T. dieser heilige Berg Gottes ein Mal mit seinem gewöhnlichen Namen genannt sei. Euthymius schon dachte sich unter dem τὸ ὄρος nicht einen Berg, sondern jedesmal den Berg, welcher da, wo die jedesmalige Erzählung spielt, der bedeutendste ist; so in unsern Tagen Meyer, nach welchem τὸ ὄρος nur immer einen einzelnen Berg bezeichnet, und zwar den Berg, welcher dort, wo Jesus gerade ist, sich befindet. Tholuck hat eine andere Auffassung aufgestellt, Ebrard und Bleek haben sich ihm angeschlossen; τὸ ὄρος bedeutet hiernach nur im allgemeinen das Gebirge. Bleek bemerkt, dass diese Ausdrucksweise sich noch Matth. 5, 1. 14, 23. 15, 29. 17, 1. Mark. 3, 13. 6, 46. 9, 2. Luk. 6, 12. 9, 28 und sonst finde. Bald sei dieses τὸ ὄρος diessseits, wie Matth. 5, 1, bald aber auch jenseits des galiläischen Meeres, so hier und in den Parallelen. „Die Vergleichung dieser Stellen,“ schliesst er nun, „führt uns darauf, das die Evangelisten sich dieser Ausdrucksweise τὸ ὄρος in allgemeinerem Sinne bedient haben, in Beziehung auf die Gebirgsabhänge an beiden Seiten des galiläischen Meeres, ohne Rücksicht darauf, ob es gerade diese oder jene einzelne Anhöhe oder Bergspitze war, wo etwas vorfiel, bloss im Gegensatze gegen die Ebene.“ Diese, auch von Godet, Weiss, Luthardt u. A. gebilligte Auffassung empfiehlt sich noch dadurch, dass in dem heil. Lande die Gebirgsformation eine ganz andere ist, wie z. B. in Deutschland. Während hier aus dem Lande Gebirge und einzelne Berge hervorragen, ist Palästina ein einziges Gebirgsland, welches nur durch tiefe Thalbecken durchschnitten wird. So ist es vor allen Dingen am See Genezareth. „Der See,“ sagt Robinson 3, 499 f., „bietet eine schöne, klare Wasserfläche in einem tiefen, niedrig liegenden Becken dar, von welchem aus die Ufer im allgemeinen ringsum steil und ununterbrochen emporsteigen.“ Jesus sitzt also jenseits auf der Höhe des Gebirges, um ihn her als seine Freunde seine Jünger. Er sitzt dort und wir könnten in diesem Sitzen das gleichsam abgebildet finden, was Lukas 9, 11 mit seinem ἀποδεξάμενος αὐτούς aussagen will. Es ist diess Sitzen des Herrn die Erklärung, dass er sich nicht weiter zurückziehen und dem Volke entziehen will; er verweilt und will es an sich kommen lassen. Und sie kommen und bereiten, wenn wir die Synoptiker hören, ihm gar viele Arbeit. Er heilt allerlei Kranke und predigt den Gesunden das Evangelium von seinem Reiche.

V. 4. Es war aber nahe Ostern, der Juden Fest.

Was will der Evangelist mit dieser so ganz unmotivirt eingestreuten

Bemerkung? Die Angabe soll, nach Meyer, mit welchem Kühnöl, de Wette, Weiss, Bäumlein es halten, den zu V. 5 einleitenden Aufschluss geben, woher es kam, dass Jesus, nachdem er sich auf den Berg zurückgezogen, doch wieder von grosser Volksmenge angegangen wurde. Eine neue Menge, — nicht die V. 2 Bezeichneten, welche ihm auf dem Zuge nach dem See gefolgt waren — sei hier gemeint, „nämlich Festpilger, welche den entgegengesetzten Weg gingen, nämlich von der Umgegend des Sees nach Jerusalem zu.“ Diese Auslegung ist aber in hohem Grade gezwungen. Der Evangelist hat V. 2 durchaus nicht gesagt, dass auf der westlichen Seite des Sees eine Menge den Herrn bis an den See begleitet und sich dann weggemacht habe; jene Leute sind nicht dem an das Ufer des Sees Ziehenden nachgefolgt, sondern dem über das Meer Setzenden nachgewandelt, sie sind ihm, wie die Synoptiker es mit der wünschenswerthesten Deutlichkeit sagen, ohne Verzug von der westlichen Seite auf die östliche Seite nachgezogen. Da der Evangelist mit diesem Herüberziehen des Volkes diese Erzählung beginnt, so heisst es den Text willkürlich auslegen, wenn nun auf ein Mal ganz neue Leute den Herrn umringen sollen. Die ersten Nachfolger Jesu, diese treuen Seelen, welche sich's nicht haben verdriessen lassen, den beschwerlichen Weg um den See herum zu machen und über den Jordan zu setzen, sind, was auch Lücke und Godet annehmen, noch gegenwärtig, sie bilden den Grundstock dieser Volksmenge; andere sind ausserdem auch hinzugeströmt, die Menge des Volkes ist in unaufhörlichem Wachsen. Was hatten diese Festpilger auf dieser linken Seite des Sees, in dieser unwirthlichen Gegend zu thun? Der gewöhnliche Weg führte nicht hierher. Baumgarten-Crusius und Ewald haben in diesen Worten eine einfache chronologische Bemerkung gefunden und streiten sich wohl, ob *ἦν ἐγγὺς τὸ πάσχα* aussagen soll, dass das Passah noch zu feiern war, oder dass es so eben bereits gefeiert worden sei, letzteres behaupten Paulus und Hase; aber das ist nicht möglich, da es gegen den Sprachgebrauch verstösst. Wenn sie uns nur sagen könnten, warum der Evangelist jetzt gerade mit dieser Notiz kommt, was diese Notiz — welche sich bei den Synoptikern nicht vorfindet — hier eigentlich soll. Die Alten fanden diese Bemerkung schon bedeutsam. Chrysostomus fragt, warum der Herr, da die Anderen gen Jerusalem auf das Passah zögen, denn zurückbleibe, und antwortet sich selbst: *ἠρέμα λοιπὸν ὑπεξέλυε τὸν νόμον, ἀφορμὴν λαμβάνων ἀπὸ τῆς Ἰουδαικῆς πονηρίας.* Glücklich ist diese Auskunft nicht. Godet glaubt, dass diese Notiz mit der folgenden That Jesu in Verbindung stehe. Er sei ein Geächteter seines Volkes und habe zu diesem Ostern zu seinem grössten Schmerze nicht nach Jerusalem ziehen dürfen. Gott führe ihm diese nach dem Lebensbrote hungernde Menge zu und er spreche bei sich selbst: ich will auch ein Osterfest feiern. Allein die Feindschaft wider Christus war damals noch gar nicht zu dieser Höhe gelangt. Lampe wird der Wahrheit wohl näher gekommen sein, wenn er schreibt: *Joannes autem hanc circumstantiam addendam censuit, ne quid dissimularet, quod poterat obiici contra veritatem, quam adversus Judaeos probare volebat, nempe quod clarissime iis Jesus se manifestaverit, praesertim cum in sequentis cap. 7 initio nec id silentio premat, quod cognati eius scandalum inde acceperint et propterea illic v. 6 sq. veram rationem explicet, cur per tempus aliquod se Judaeae plane subduxerit. Sed praeterea specialem haec annotatio ad sequentem historiam allusionem habet, in qua Jesus evidentissime declaravit et confirmavit, se*

verum esse omnis cibi mystici et sigillatim carnis et sanguinis agni paschalis antitypum. Bauer, Baur, Luthardt, Hengstenberg, Keil nehmen die typische Beziehung an. Es ist die Art dieses Evangelisten, solche kleine Sätze einzustreuen, welche, man vergl. 2, 6 und 9, 7, Winke zu einem tieferen Verständnisse geben.

V. 6. Da hob Jesus seine Augen auf und siehet, dass viel Volks zu ihm kommt, und spricht zu Philippus: woher kaufen wir Brot, dass diese essen?

Unser Evangelist berichtet nicht, dass, als Jesus das Volk angesehen habe, sein Herz in Wallung gekommen sei; das Erbarmen des Herrn spricht sich bei ihm in dem Worte an Philippus aus. Noch ehe das Volk seine Noth erkannt hat, hat er dieselbe wahrgenommen. Dieses Volk verdient wohl solch eine treue Fürsorge; Calvin sagt: *ceterum hic primo loco perspicimus, quanto audiendi Christi studio populus arderet, quod omnes sui obliti noctem secure in loco deserto exspectant. Quo minus excusationis habet torpor noster, vel potius socordia, quod coelestem Christi doctrinam famis curae adeo non praeferimus, quod minima quaeque avocamenta subinde nos a vitae aeternae meditatione abducant; imo rarissime contingit, ut Christus nos mundi obstaculis solutos et expeditos inveniat.* Ja, gross steht dieses Volk, das sich keine Sorgen macht, vor unseren Augen. Es hängt so an dem Munde des Herrn, es ist so hingenommen von den Worten, die Geist und Leben sind, dass sich an ihm das Wort erfüllt: der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Worte, das durch den Mund Gottes geht. Daher soll aber dieses Volk auch die Wahrheit des anderen Wortes erfahren: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches Alles zufallen. Jesus hebt seine Augen auf, er sieht viel Volks und erkennt, dass er hier helfen muss. Die andern Evangelisten scheinen unserm Evangelisten, welcher den Herrn die Initiative ergreifen lässt, zu widersprechen. Nach denselben nämlich kommen die Jünger zu dem Meister mit der Bitte, dass er das Volk, da die Stätte wüste und der Abend gekommen sei, doch entlasse. Lassen sich beide Relationen mit einander verbinden? Meyer meint, diess wäre nicht möglich, und behauptet, Johannes weiche absichtlich von dem synoptischen Berichte ab, damit die Autonomie des Messias recht in das Licht trete; Baur vermuthet, die Aufmerksamkeit solle desto mehr auf die geistigen Zwecke des Wunders gerichtet werden. Chrysostomus hält die Wahrheit beider Berichte aufrecht und sagt: *καί μοι δοκεῖ ἀμφότερα εἶναι ἀληθῆ, οὐκ ἐπὶ τῶν αὐτῶν γενόμενα δὲ ὅμως καιρῶν, ἀλλ᾽ ἐκεῖνα τούτων εἶναι πρεσβύτερα. ὥστε ἕτερα μὲν ἐκεῖνα λοιπόν, ἕτερα δὲ ταῦτά ἐστι.* Am einfachsten ist wohl die Annahme, dass die Jünger, aus deren Mitte der Herr gleich einen herausgreift, um allen eine wohlverdiente Lektion zu geben, sich schon länger in ihren Herzen bange gefragt haben: woher nehmen wir Brot hier in der Wüste, dass wir sie sättigen? Sie haben sich unter dem Volke schon umgethan, welcherlei Lebensmittel und wie viele vorhanden sind; sie treten in Folge dieser Ermittelungen an ihren Meister heran, um ihn zu bitten, dass er das Volk entlasse. Aber er kommt ihnen zuvor, er fragt den Philippus: *πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους, ἵνα φάγωσιν οὗτοι;* Strauss kann sich nicht genug über diese Frage wundern: „ich weiss es nicht stark genug auszudrücken,“ sagt er, „wie unmöglich hier das Essen Jesu erster Gedanke sein, wie unmöglich er sein Speisungswunder in dieser Weise dem

Volke konnte aufdringen wollen.“ Ich verstehe aber den Kritiker nicht recht. Die *gratia praeveniens*, welche sonst so oft aus dem Lebensbilde des Herrn uns entgegenstrahlt, zeigt sich auch hier wieder; Christus kann nicht warten, bis dass das Volk erst seine grosse Noth erkennt, bis dass es erst hülfesuchend zu ihm kommt. Er ist der Gnadenquell, und wie der Quell dann nicht erst zu quillen beginnt, wenn der durstige Wanderer an ihn eine Labe suchend herantritt, sondern fort und fort sein lebendiges Wasser hervortreibt, so soll auch hier von dem Berge dem Volke, welches hinansteigt, ein Gnadenquell entgegenspringen, dass es sich nur hinzulagern braucht, um mit Freuden aus dem Gottesbrunnen zu schöpfen. Nimmt der Kritiker daran Anstoss, dass Jesus dem Volke irdische Güter entgegenträgt, nun so befremdet uns das nicht im mindesten; der Herr ist eben nicht bloss des Geistes Heiland, sondern des ganzen Menschen Herr und Erlöser. An den Philippus wendet er sich; dieser soll ihm rathen und helfen. Warum an ihn gerade? Bengel sagt: *boni doctoris est ex grege discipulorum unum aliquem, cui opus est, interdum provocare. Fortasse Philippus etiam rem alimentariam curabat inter discipulos.* Mag Rosenmüller, Paulus, Kühnöl diesen letzten Grund annehmen und Lücke ihn nicht bestimmt abweisen, wir können ihn nur mit Meyer, Godet u. A. verwerfen; Judas, welcher den Beutel trug, wird auch für diese Bedürfnisse gesorgt haben. Der erste Grund Bengels lässt sich aber hören, der alte Chrysostomus hat schon ganz ähnlich gesprochen: *ᾔδει τῶν μαθητῶν τοὺς μάλιστα πλείονος δεομένους διδασκαλίας. οὗτος γάρ ἐστιν ὁ μετὰ ταῦτα λέγων, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν.* Leider verfolgen Beide diesen richtigen Gedanken nicht weiter. Meyer redet von der verstandesmässigen Eigenthümlichkeit des Philippus. Luthardt findet bei ihm auch einen überlegsam bedenklichen Charakter. So ist's. In den wenigen Andeutungen, welche wir in dem vierten Evangelium — bei den Synoptikern tritt Philippus nie besonders hervor — über die Eigenart dieses Apostels erhalten, — 1, 44 ff. 12, 21 und 14, 8 — bekundet sich allerdings ein äusserst bedächtiges Wesen. Voll weiser Pädagogik wendet sich der Herr mit seiner Frage an den Bedenklichsten unter allen seinen Jüngern. Wie man dem Betrübten Gelegenheit bietet, sich auszusprechen, damit er so von seinem Schmerze entbunden werde; so spricht Jesus den Philippus an, dass er von seinem bedenklichen Wesen genese. Er eröffnet ihm seinen Entschluss, das hungrige Volk zu speisen, und der bedächtige Jünger soll seinem Meister, in dessen heitere Sorglosigkeit er sich nicht finden konnte, rathen helfen, wie der bedenklichen Lage ein Ende zu machen sei. Godet hält diese Erklärung für gesucht: aber seine eigene, dass des Erlösers Frage heiter, fast scherzend sei, dass sie mit dem treuherzigen Wesen dieses Jüngers ein fröhliches Spiel treibe, kommt uns nicht bloss „komisch“, sondern der Würde des Sohnes Gottes unangemessn vor.

V. 6. Das sagte er aber, ihn zu versuchen; denn er wusste wohl, was er thun wollte.

Schwerlich hat Johannes, als der Herr dem Philippus die Frage vorlegte, die Absicht derselben verstanden; später ist ihm erst Alles klar geworden. Tholuck und Meyer meinen, er versuche den Philippus nur insofern, als er darüber Auskunft haben wolle, ob derselbe ein Mittel wisse, aus dieser Verlegenheit zu kommen. Der Nachsatz aber scheint gerade aussagen zu sollen, dass er von seinem Jünger kein Mittel wissen wollte,

er wusste ja schon, was er thun wollte. Chrysostomus ist der Ansicht, dass Jesus durch diese Frage das Wunder gleichsam fixiren will. Wenn, sagt er, das Zeichen einfach geschah, so wäre das Wunder nicht so gross erschienen; nun aber zwingt er ihn erst, den vorhandenen Mangel einzugestehen, damit er, die Lage erkennend, so die Grösse des Wunders deutlicher erkenne, das geschehen sollte. Doch behauptet er dabei, der Herr habe den Philippus durch diese Frage *δόκιμον* machen wollen. Es ist gewiss auf eine Glaubensprüfung bei dem Philippus abgesehen; wenn Meyer und Godet auch dagegen reden, so ist diese gewöhnliche Auffassung des *πειράζων* doch vollkommen im Recht. Jesus hat seinen Jüngern schon so viele Proben seiner *δόξα* gegeben, dass sie ihm das Sorgen allein überlassen konnten; Philippus ist der Bedenklichste von allen, der Herr redet ihn an, um zu sehen, wie weit die *δόξα* des eingebornen Sohnes vom Vater ihm offenbar geworden ist. Wie er schon wusste, wie er dem Volke Brot schaffen wollte in der Wüste, so wusste er auch — unser Evangelist zeugt ja ausdrücklich von diesem die Herzen und Nieren prüfenden Blicke des Herrn 2, 24 f. — ohne Zweifel, wie es in dem Herzen seines Apostels aussah. Aber was er wusste, das sollte der Jünger auch wissen, es sollte ihm beschämend, damit er sich bessern könne, vor die Seele gestellt werden, wie wenig er die Herrlichkeit des Vaters in dem Angesichte des Sohnes erkannt hatte. War die Frage an Philippus auch in Sonderheit gerichtet, so trat diese Frage an alle Jünger heran, denn alle standen ja, wie aus V. 10 klar hervorgeht, um ihren Herrn.

V. 7. Philippus antwortete ihm: zweihundert Groschen werth Brots ist nicht genug unter sie, dass ein jeglicher unter ihnen ein wenig nehme.

Philippus besteht die Probe schlecht; er steht da wie ein rathloser Rechenmeister und nicht wie ein vertrauensvoller Jünger des Herrn. Nach dem *πόθεν* hatte Jesus gefragt, d. h. er hatte von seinem Jünger wissen wollen, wo denn die reichen Schatzkammern seien, aus denen diese Tausende gesättigt werden könnten; Philippus, welcher doch schon der Hochzeit zu Kana beigewohnt hatte, da der Herr den Keller seiner Menschenfreundlichkeit aufschloss, um in reicher Fülle einen köstlichen Labetrank zu schenken, kennt nur menschliche Vorrathshäuser. Er denkt, dass nur die Erde Brot hervorbringe, dass Brot nur von Menschenhand bereitet, nur von Menschen um Geld gekauft werde. Wenn menschliche Wohnungen sich auch noch erreichen lassen, was kann das helfen? Zweihundert Denare, was nach unserem Gelde ungefähr 45—46 Thaler ausmachen würde, sind zum mindesten erforderlich, um jedem von diesen Vielen nur *βραχύ τι* zu verschaffen. Auf eine vollständige Sättigung verzichtet Philippus von vornherein: wie wenig hat er den Sinn Christi erkannt! Ist es dessen Art, das Brot nur von ferne zu zeigen? Nur ein knappes Mass zuzutheilen? Und selbst dieses Wenige, das eben vor dem Verschmachten schützt, kann Jesus nach seinem Ermessen gar nicht beschaffen. Zweihundert Denare sind erforderlich; hat seine Kasse solch einen Bestand? Schwierigkeiten sieht der Jünger, wohin er blickt; er weiss keinen Rath, trostlos ist das Facit seiner Rechnung. Das kommt daher, dass Philippus seine Rechnung ohne den Wirth gemacht hat. Er hat Jesum, welcher dem Volke in der Wüste seinen Tisch decken will, nicht mit in Ansatz gebracht! Hier dieser Gang in die Wüste hinein, wo das Passah so nahe vor der Thüre stand, musste den

Jünger, welcher in der Gemeinschaft mit seinem Herrn die Feste der Juden nicht äusserlich mitmachte, sondern in dem Geiste seines Gemüthes durchlebte, an den Gang des Volkes Gottes durch die Wüste erinnern. War da das Volk auf solches menschliche Brot angewiesen gewesen? Engelsbrot hatte es genossen, das Manna war seine wunderbare Wüstenspeise. Das Volk erkennt in dem Propheten, der das Brot ihm gespendet hat in der Wüste, den verheissenen Propheten, und Philippus, der schon so oft den Himmel sich öffnen gesehen hatte über des Menschen Sohn, dass die Engel Gottes auf- und niederfahren konnten, hat in seinem Meister noch nicht den Propheten erkannt, der mehr ist als Mose! Weil des Philippus Augen gehalten sind, dass sie den Herrn noch nicht schauen in seines Vaters Herrlichkeit, darum steht er so kläglich, so trostlos da! So geht es Allen, die nicht von ganzem Herzen glauben an den Namen Jesu Christi; der Herr mag sie mit sich hinaufgenommen haben auf einen hohen Berg, sie sehen doch nicht frei in das Weite. Berge thürmen sich auf rings um sie her, und da die Sonne sich neigt, fallen die Schatten der Berge länger und dunkler auf Jesus, dass er bald ganz vergessen ist.

V. 8. Spricht zu ihm einer seiner Jünger, Andreas, der Bruder von Simon Petrus.

Etwas von der Gemüthsart des Simon Petrus ist auch seinem Bruder Andreas eigen. Johannes, so wenig es auf den ersten Blick scheinen mag, und so sehr diess der weitverbreiteten Auffassung seines Evangeliums, als sei es ein verschwommenes Werk, widerspricht, ist ein ganz vortrefflicher Charakterzeichner. Wie er in dem ersten Kapitel, in der Perikope vom vierten Adventssonntage mit markigen, scharfen Zügen die Gestalt des Täufers uns vor die Augen malt, so hat er uns auch von Andreas, welcher sonst wie Philippus entschieden zurücktritt, eine feine Charakteristik hinterlassen. Während Johannes der Evangelist in tiefem Sinnen dahingeht, nachdem er den Herrn gefunden hatte, so wandert Andreas neben ihm, das Herz auf der Zunge; kaum dass er seinen Bruder Simon gesehen, ruft er ihm zu: wir haben den Messias gefunden. Joh. 1, 41. Philippus, von den Griechen, die den Herrn sehen wollten, angeredet, mag nicht auf eigene Verantwortung handeln; er wendet sich desshalb an den rasch entschlossenen Andreas. 12, 22. Hier ist Andreas auch wieder schnell bei der Hand; ungefragt spricht er: besser hätte er wohl gethan, zu schweigen, denn seine Antwort verräth, dass er auch noch nicht in dem Messias den Sohn Gottes erkannt hat. Es scheint, als wolle er seinem Freunde, der in Verlegenheit sich befindet, zu Hülfe kommen; er mochte ihm schon manchmal mit seinem raschen, entschiedenen Wesen ähnliche Dienste geleistet haben, wesshalb Philippus in jener schwierigen Lage, 12, 22, bei ihm Hülfe suchte. Hier kommt er ihm ungebeten zu Hülfe und spricht:

V. 9. Es ist ein Knabe hier, der hat fünf Gerstenbrote und zwei Fische, aber was ist das unter so Viele?

Andreas ist ein praktischer Mann, er hat sich unter dem Volke genau umgesehen und gut unterrichtet. Ein Knäblein, ein einziges Bürschchen, nach Ewald ein Speisehändler, ist da, welches etwas feil hat; aber *πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια* hat er bloss, sonst nichts. Das ist des Guten wenig, wenn man dieses noch etwas Gutes heissen kann. Gerstenbrote sind keine leckere Kost. Chrysostomus meint, Johannes sage nicht ohne Absicht, dass diese Brote von Gerste gewesen seien: *οὐ παρέργως*

τοῦτο διηγούμενος, ἀλλὰ τὸν τύφον τῆς πολυτελείας παιδεύων ὑμᾶς καταπατεῖν. τοιαύτη καὶ ἡ τοῦ προφήτου τράπεζα ἦν. Jedenfalls ist diese Bemerkung passender als die Spielereien, welche sich Augustinus in seinem Traktate zu dieser Stelle erlaubt; dieser grosse Kirchenvater versteht nämlich unter dem Knaben das jüdische Volk, unter den fünf Gerstenbroten die fünf Bücher des Gesetzes und unter den beiden Fischen den Priester- und Königsstand. Denn obgleich Plinius sagt: *antiquissimum in cibis hordeum (Histor. nat. 18, 14)*, so galt die Gerste doch in der alten Welt sehr wenig; Plinius bemerkt in der angezogenen Stelle noch ausdrücklich: *panem ex hordeo antiquis usitatum vita damnavit, quadrupedumque tradidit refectibus.* Die Kohorten, welche von ihrem Orte gewichen waren, erhielten statt Weizen die verachtete Gerste *(vile hordeum, Phaedrus 2, 7)*, das übliche Pferdefutter *(Martialis 13, 11)*, vergl. *Livius 27, 13. Suetonius, Octavius c. 24. Vegetius de re militari, 1, 13.* Bei den Juden ward die Gerste auch anfangs hoch, vergl. Richt. 7, 13 u. 2 Kön. 4, 42, später aber sehr gering geschätzt, vergl. 1 Kön. 4, 28 und Pesachim fol. 3, 2; die Gerste ist schön geworden, sagte R. Jochanan. Man antwortete ihm: sage das den Pferden und Eseln. *Ὀψάριον* ist Alles, was sonst zu dem Brote von Gekochtem und Geräuchertem gegessen wird; Fische wurden aber in der alten Welt so gewöhnlich zum Brote gegessen, dass Suidas ohne Weiteres sagen kann: *ὀψάριον = τὸ ἰχθύδιον.* Vergl. Joh. 21, 9, 13.

Das ist der ganze Vorrath, *ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους*, fragt Andreas. Was kann von fünf Gerstenbroten und zwei Fischlein auf jeden Mann für ein Theil kommen unter so vielen Tausenden, kaum ein Brosamlein! Andreas kommt noch zu einem viel schlimmeren Rechnungsabschluss als Philippus; dieser überschlug nur die Kosten, er überschlägt aber den Vorrath. Das Glaubensauge ist auch diesem Jünger noch nicht aufgegangen; er sieht nur an, was vorhanden ist und lässt den Herrn, welcher durch seine Gotteskraft aus wenigem viel machen kann, ganz aus der Rechnung. Welche Geduld hat der Heiland doch mit diesen unverständigen Jüngern haben müssen, welche Liebe, welche Gnade trug diese Apostel Tag für Tag! Ja, schwache Gefässe hat er sich erwählt, dass die Kraft seines Geistes desto sichtbarer an ihnen hervortrete. So wird es dem Unglauben allezeit ergehen; je mehr er eine schwierige Lage bedenkt, desto verzweifelter wird diese ihm erscheinen. Jesus hat alles gehört, gewiss nicht mit Freuden, sondern mit tiefer Herzensbekümmerniss; aber er fängt nicht an, seine Jünger zu schelten wegen ihres Unglaubens, er kennt eine andere Züchtigung, welche tiefer in das Herz hineingreift.

V. 10. Jesus aber sprach: schaffet, dass sich das Volk lagere. Es war aber viel Gras an dem Orte. Da lagerten sich bei fünftausend Mann.

Der Herr spricht nicht selbst zu dem Volke, dass es sich lagern soll; er sagt es seinen Jüngern. Warum thut er das? Mag er mit diesem Volke nicht unmittelbar verkehren; hält er es für würdevoller, durch Mittelspersonen mit diesen Leuten zu handeln? Diess kann der Grund nicht sein. Denn er hat ja den Kranken, welche diese zu ihm brachten, seine Hände selbst aufgelegt und nicht wie der Prophet Elisa mit seinem Stecken seiner Apostel Einen hingesandt. Der Grund ist dieser: die Jünger sollen im Glauben weiter geprüft werden. Und eine schwere Prüfung legte der Herr ihnen auf. Sie hatten eben erst ihm gesagt, dass sie keine Mög-

lichkeit sähen, dem hungernden Volke hier in der Wüste Brot zu schaffen; er selbst hatte ihnen auch nicht gesagt, dass er recht wohl wisse, wie er das Volk sättigen könne; und nun sollen sie das Volk sich lagern lassen, dass es Speise zu sich nehme. Das war eine harte Probe! Jesus muthet ihnen zu, zu glauben, dass er aus nichts etwas schaffen kann, dass er Brot herbeischafft, wo Menschen keine Mittel und Wege sehen; sie sollen glauben lernen *παρ᾽ ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι*, Röm. 4, 18. Die Leute sollen sich lagern — *ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν*! Den Jüngern enthüllte diess Wort auf das bestimmteste die Absichten Jesu; denn *ἀναπίπτειν* ist in dem Neuen Testamente der *terminus technicus* für sich zu Tische setzen, da die Morgenländer bekanntlich nicht bei Tische sassen, sondern lagen. So Joh. 13, 12. 21, 20. Luk. 11, 37. 22, 14. Das Volk soll sich also nicht bloss hinstrecken, um sich auszuruhen und zu dem Heimgange neue Kräfte zu sammeln; es soll sich sorglos hinlegen und voll Vertrauen der Dinge warten, die da kommen werden. Es soll wissen, dass der Herr es mit dem Brote des Leibes speisen will, wie er es zuvor reichlich gespeist hat mit dem Brote des Geistes. Die Apostel bestehen die Probe; der Evangelist hebt das so wenig hervor, als Matthäus es für nothwendig hält, zu berichten, dass die beiden nach dem Füllen und der Eselin abgesandten Apostel sofort auf das Wort des Herrn hingegangen sind. Es versteht sich für die Evangelisten von selbst, dass die Jünger, so Christus ihnen etwas gebot, mochte dieses auch ganz gegen ihre Berechnung gehen, unbedingten Gehorsam leisteten. Es sollte so bei allen Jüngern des Herrn sein; alle Bedenklichkeiten des Unglaubens sollten wie die Nebel vor der strahlenden Sonne entweichen, wenn der Herr mit seinem Worte hervortritt. Gut sagt Calvin: *quod non citius ad spem, quam dabat magister, erecti fuerunt discipuli, nec illis in mentem venit, eius potentiae tribuere, quantum decebat, tametsi reprehensione dignus fuit stupor, non parvam laudem meretur prompta eorum obedientia, quod eius mandato nunc parent, quid consilii habeat ipse et quo profectu facturi sint, quod faciunt, nescientes.* Das Volk sträubt sich nicht gegen die Weisung der Apostel; wie hätte es sich auch dagegen sträuben können? Der Evangelist bemerkt: *ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ.* Es war der Ort einladend, wie geschaffen, festlich zubereitet zu diesem grossen Liebesmahle Jesu Christi. Der Boden bot ein weiches Polster dar, die lieblichen Blumen des Feldes schmückten in dieser Frühlingszeit die grüne Tafel der Natur; die Sonne hatte sich geneigt, länger fielen schon die Schatten, es war ein Genuss, dort sich lagern zu dürfen nach des Tages Last und Hitze. Aber noch mehr: dieser Ort war auch verheissungsvoll, Glauben weckend! Jetzt prangte das Land im schönsten, saftigsten Grün, es ist ja Ostern nahe, der Frühling ist mit Macht ins Land gekommen; die Wüste hatte sich durch Gottes allmächtige Kraft verwandelt in eine liebliche Aue. Dieser *χόρτος πολύς* war eine *demonstratio ad oculos*, dass Gottes Arm nicht zu kurz ist, dass er nicht noch fort und fort Wunder schaffen kann. Und er, der Gras wachsen lässt für das Vieh, sollte nicht Brot schaffen in der Wüste, dass seine Menschenkinder satt werden? Das Gras siehst du nicht wachsen, es wächst von selbst, wenn Gottes lebendiger Odem ausgeht; so schafft der Herr hier auch Brot auf geheimnissvolle Weise. Bei fünftausend Mann lagern sich, Weiber und Kinder werden nicht mitgezählt, sondern nur die Männer, so mit Recht Meyer, de Wette, Lücke, Luthardt, Godet; sie lagern sich in einzelnen Gruppen, je nach dem man diese Gruppen anschaut, zu 50 oder

100; sie lagerten sich wahrscheinlich so, dass je 50 Mann in einer langen Reihe zusammen ruhten und ihnen gegenüber wieder andere 50 Mann, so dass die Apostel mitten durch diese gelagerten Gäste hindurchgehen und nach rechts und links austheilen konnten; so werden sich die bei Mark. 6, 40 mitgetheilten Zahlen am einfachsten erklären lassen. Der Herr will, dass das Volk sich lagere, dass es sich ordentlich gleichsam zu Tische setze. Calvin führt verschiedene Gründe auf, warum dieses geschehe. *Quod per turmas iussit Christus populum discumbere, hoc primum consilio fecit, ut ordinibus sic dispositis magis conspicuum esset miraculum; deinde ut commodius numerari possent homines et quum alii alios respicerent, sibi invicem testes forent coelestis huius gratiae; tertio quia sollicitos esse videbat discipulos, eorum obedientiam probare voluit, quod in speciem ridiculum erat illis praecipiens. Mirum enim erat, nullis alimentis suppetentibus, quorsum speciem convivii Christus instrueret.* Ich behaupte aber nicht, dass der Reformator hier wirklich den Sinn Christi getroffen hat; bei den andern Wundern sehen wir ihn nicht so ängstlich besorgt, durch allerlei Vorkehrungen die allgemeine Anerkennung des Wunders vorzubereiten. Richtiger möchte wohl diess sein. Der Herr will das Volk wirklich speisen an seinem Gnadentische, desshalb darf das Volk nicht hier und da stehen, es muss sich lagern; keiner soll vergessen werden, jeder soll sein bescheiden Theil erhalten. So bringt er das Volk zur Ruhe, es soll die Speise empfangen und nicht an sich reissen. In dem Reiche Gottes soll Alles ordentlich und wohlanständig vor sich gehen; da soll eine heilige Ruhe und Stille herrschen.

V. 11. Jesus aber nahm die Brote und dankte und gab sie den Jüngern, die Jünger aber denen, die sich gelagert hatten, desselbigen gleichen auch von den Fischen, so viel sie wollten.

Der Herr nimmt die Brote in seine Hand; das Volk soll es sehen, dass er es ist, der da die Speise gibt. Er verfährt hier ganz so wie später bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls. Als der Hausvater handelt er hier, das Volk sind die Kinder des Hauses, die Apostel die dienstbaren Geister. Jesus hätte sicherlich die Brote nicht in seine Hand zu nehmen brauchen, um diesen Tausenden Brot zu schaffen; er konnte auch Brot von dem Himmel regnen lassen. Wie er aber hernach die übrigen Brocken sammeln lässt, damit nichts umkomme, so will er auch hier nichts umkommen lassen, was wirklich da ist: das Vorhandene benutzt er, das Wenige mehrt er, das Schwache stärkt er, was nichts vor der Welt ist, daraus macht er zum Preise seiner herrlichen Gnade etwas.

Nachdem Jesus, wie ein rechter Hausvater das Brot in seine Hand genommen hat, dankt er nach jüdischer Sitte über dem Brote. Wir wissen nicht, ob er sich, wenn er das liebe Brot brach, des gewöhnlichen Gebetes der Israeliten bediente: Gelobet sei Jehova, der Brot aus der Erde bringt! oder ob er ein freies Gebet sprach; es genügt uns zu wissen, dass er das Brot durch Danksagen geweihet hat. Lampe bemerkt hierzu: *radiat et pia humilitas patrem honorans eumque ut primum omnis gratiae hominibus concedendae autorem agnoscens et summa excellentia non petentis, sed gratias agentis, ut pote suae sibi tum potentiae tum potestatis conscii deque eventu, antequam sisteretur, certi.* Wenn wir auch das Dankgebet des Herrn hier so fassen könnten, wie das Dankgebet am Grabe des Lazarus,

als eine Vorausnahme dessen, was erst noch geschehen soll, in zuversichtlichem Glauben; so ist es doch das Nächstliegende, bei dem rein menschlichen Danken über der Speise stehen zu bleiben. Calvin sagt: *non semel nos monuit exemplo suo Christus, quoties cibum attingimus, a precibus auspicandum esse; nam quaecumque in usum nostrum destinavit Deus, tamquam immensae eius bonitatis et paterni in nos amoris symbola ad eum celebrandum nos invitant. Et gratiarum actio, sicuti Paulus 1 Tim. 4, 4 docet, solemnis quaedam sanctificatio est, ut eorum usus nobis purus esse incipiat. Unde sequitur, sacrilegos esse donorum Dei profanatores, qui ea, neglecto Deo, ingurgitant. Atque eo magis notanda est haec admonitio, quod videmus hodie bonam mundi partem se belluino more saginare.* Bogatzky klagt 1755 ähnlich: „jetzo wird die Welt, sonderlich an manchen Höfen so profan, dass sie auch die gewöhnlichen Tischgebete nicht mehr verrichtet;“ was sollen wir heute sagen? Das Tischgebet ist wohl noch mehr in Verachtung gesunken und als ein unbrauchbares Stück aus der Väterzeit in die Rumpelkammer verwiesen worden. Aber Jesus betet, da er das Brot bricht; Jesus betet ganz besonders noch, obgleich sein ganzes inneres Leben doch ein Gebetsumgang mit seinem Gott und Vater war! Hat er gebetet, hat er nicht bloss in der Stille seines Herzens, sondern, wie die drei Synoptiker ausdrücklich erwähnen, mit gen Himmel gerichteten Augen, also mit äusseren Geberden und demgemäss auch mit lauter Stimme gebetet, so hat er durch das Beten nicht bloss seinem eigenen Herzen ein Genüge thun, sondern auch durch sein Vorbild die ganze Volksmenge anfeuern wollen, um das tägliche Brot jetzt mit ihm zu beten, für des Leibes Nahrung und Nothdurft dem allmächtigen Gotte Himmels und der Erde zu danken.

Nachdem der Herr das Dankgebet über den Broten gesprochen hatte, theilte er sie unter seine Jünger aus. Die andern Evangelisten erzählen noch ausdrücklich, dass er die Brote erst gebrochen habe; der Evangelist Johannes deutet dieses Zerbrochenwerden in dem Worte διέδωκεν nur an, wonach jeder der Apostel von diesen Broten ein bestimmtes Theil erhielt. Behalten sollten die Apostel natürlich nicht für sich die gebrochenen Brote; Jesus unterlässt es aber, ihnen den bestimmten Auftrag zu geben, dem Volke davon auch mitzutheilen. Er kann es getrost unterlassen, denn, sowenig sie auch noch die Kraft Gottes, welche in ihm wohnt, klar erkennen, so tief sind sie doch eingedrungen in das ganze Walten des Herrn, so scharfe Augen haben sie doch, seine Winke zu verstehen. Mit dem Auftrage: schaffet, dass sich das Volk lagere, hat er ihnen den Fingerweis gegeben, dass er das hungrige Volk speisen wolle, und zwar durch sie; wenn er unmittelbar selbst hätte geben wollen, hätte er auch selbst zu dem Volke gesagt: lagert euch! Die Jünger haben richtig aus dem: Schaffet! erkannt, dass sie bei diesem grossen Abendmahle, denn ein Abendmahl ist dieses Mahl, heisst es ja doch bei Matth. 14, 15 wörtlich ὀψίας δὲ γενομένης, als Schaffner ihm zur Hand gehen sollen. Und das ganze Leben des Herrn, der nie sich selbst lebte, sondern den Menschen in dienender Liebe und freudigem Gottesgehorsam, predigte ihnen so vornehmlich: nicht euch allein kann er Brot geben wollen, seine Liebe ist unermesslich: wie sein Herz sich Aller erbarmet, so öffnet seine Hand sich auch Allen, um ihnen Speise zu geben zu seiner Zeit. Die Jünger gaben denen, die sich gelagert hatten. Das war zugleich eine neue Glaubensprobe! Wie Philippus und Andreas dachten, so mochten die Anderen alle denken; die Klein-

gläubigen schickt der Herr mit den kleinen Brotstücken unter die Massen; sie sehen nur die fünf Brote, mussten sie nicht in dem Hingehen denken, was soll das werden, wie bald wird der Vorrath zu Ende sein? Und wie Jesus mit den Broten gethan, so thut er auch mit den Fischen; er theilt diese beiden Fische und diese beiden Fische nehmen kein Ende, *ὅσον ἤθελον*, wie viel ein Jeder haben wollte, empfing er von den hin- und hergehenden Jüngern.

V. 12. Da sie aber satt waren, sprach er zu seinen Jüngern: sammelt die übrigen Brocken, dass nichts umkomme.

Nichts halb zu thun ist edler Leute Art: Jesus thut auch nichts halb, was er thut, das thut er ganz, völlig. Die Worte: *ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν*, drücken die volle Sättigung des Volkes aus; das ist die Bedeutung dieses Zeitwortes, welches noch Luk. 6, 25 und Röm. 15, 24 zu finden ist. Wie der gute Hirte seinen Schafen Leben und volles Genüge gibt, wie er alle Bedürfnisse des Geistes und des Herzens befriedigt, ja nicht bloss befriedigt, sondern überschwänglich mehr gibt, als wir bedürfen; so tritt es hier in einem Sinnbilde uns entgegen. Der Herr, welcher, als er den Philippus fragte, wohl wusste, was er thun wollte, weiss recht gut, was er gethan hat; er weiss, dass er die fünftausend Mann nicht bloss gesättigt hat, sondern dass auch noch übrige Brocken da sind. Er spricht zu seinen Schaffnern: *συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα.* Warum gibt er aber seinen Jüngern diesen Auftrag; warum lässt er nicht das Volk mit den übrigen Brocken machen, was es will? Bengel spricht die Vermuthung aus, dass er die Brocken einsammeln lasse, damit das unverständige Volk mit diesen Resten nicht einen verdammlichen Reliquiendienst treibe: *populi non erat auferre aliquid curiositatis causa.* Diese Begründung scheint mir nicht glücklich; Jesus befürchtete wohl nicht, dass das Volk die Brocken abgöttisch verehre, sondern dass es die Brocken leichtsinnig liegen lasse, denn die Jünger sollen sie einsammeln, *ἵνα μή τι ἀπόληται.* Dem schmählichen Untergange der Brocken will er also vorbeugen: die edle Gottesgabe soll nicht mit den Füssen zertreten werden und in dem Grase verkommen. Was unser Gott erschaffen hat, das will er auch erhalten; das Wort gilt nicht bloss von der vernünftigen Gotteskreatur, sondern von jeder Gotteskreatur. Und die Gefahr liegt so nahe, wenn der Herr uns wunderbar gespeist oder wunderbar aus irgend einer Noth geholfen hat, die übrigen Brocken zu verachten, die noch vorhandenen Hülfsmittel nicht in Ehren zu halten. Wir haben Gottes wunderbare Hülfe gesehen und denken: was sollen wir da das Ueberflüssige aufheben, unsres Gottes Hand waltet über uns, wenn wir es wieder Noth haben, wird seine Rechte uns wieder erretten. Das ist falsch gedacht, das ist nicht nach dem Herzen des Herrn gesprochen. Er ist ein rechter Haushalter, des Menschen Sohn ist nicht gekommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten, Luk. 9, 56, er ist der Hausvater, der das Seine zu Rathe hält, um zu gelegener Zeit Neues und Altes aus seinem Schatze hervorzutragen, Matth. 13, 52, und verlangt von den Seinen Treue in dem Geringsten, damit sie sich darin zu der Treue im Grossen üben. Luk. 16, 10. Seine Jünger schickt der Herr nun mit diesem Gebote: *συναγάγετε*, warum gerade diese und nicht andere Personen? Chrysostomus, welcher glaubt, dass Jesus die Jünger dem Volke das Brot habe vorlegen lassen, um sie zu unterrichten,

dass sie die Lehrer der Welt werden sollten, findet den Grund darin, dass sie von der Wirklichkeit des Wunders auf das kräftigste überführt und so wegen ihres Kleinglaubens auf das tiefste beschämt werden sollten. Wir sagen aber gewiss viel besser: der Herr will die Jünger für den unbedingten Gehorsam, den sie ihm unter sehr schwierigen Verhältnissen geleistet haben, belohnen; war vorher ihr Gang zu dem Volke ein Sorgengang, so ist dieser Gang nun ein Freudengang, denn der Herr hat Grosses gethan. Zugleich will er wohl auch durch dieses Gebot an seine Jünger ihnen und dem Volke nochmals es vor die Augen rücken, dass er es gewesen und kein Anderer, der hier in der Wüste die fünftausend Mann an seiner Gnadentafel gesättigt hat.

V. 13. Da sammelten sie und füllten zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroten, die überblieben denen, die gespeiset worden.

Die Apostel machen sich an das Einsammeln und füllen zwölf Körbe. Woher diese Körbe, so fragen scharfe Kritiker der evangelischen Geschichte. Sie antworten mehrfach recht abgeschmackt: jeder Apostel soll in der Nachfolge des Herzogs der Seligkeit, wie der Soldat auf dem Marsche seinen Brotsack, einen Viktualienkorb getragen haben. Seltsames Bild des Herrn und seiner Apostel! Ja woher die zwölf Körbe? Welcher Oedipus gibt hier die Antwort? Wir sagen einfach: wie ein Knabe noch am Abend da war mit fünf Gerstenbroten, so mochten unter den Tausenden gar manche mit Körben zur Stelle gewesen sein, vornehmlich wenn wir hinzunehmen, dass von diesen Viele den Weg nach Jerusalem zu dem Osterfeste schon angetreten hatten, und bedenken ausserdem noch, dass die Alten schon dess ihren Spott haben, dass ein Jude nicht gut ohne Korb zu sehen ist: so sagt *Juvenalis 3, 14: Judaeis, quorum cophinus foenumque supellex, cf.: 6, 542 f.* Chrysostomus bemerkt zu unserer Stelle: *ἐγὼ δὲ οὐ τὸ πλῆθος θαυμάζω τῶν γεγονότων ἄρτων μόνον, ἀλλὰ μὴν μετὰ τοῦ πλήθους καὶ τὴν ἀκρίβειαν τοῦ περισσεύματος. ὅτι οὔτε πλεῖον οὔτε ἔλαττον ἐποίησε περισσευθῆναι, ἀλλὰ τοσοῦτον ὅσον ἐβούλετο, προειδώς, πόσα ἀναλώσουσιν. ὅπερ ἀφάτου δυνάμεως ἦν. ἐπιστοῦτο μὲν οὖν τὰ κλάσματα τὸ γεγονὸς ἀμφότερα ἐμφαίνοντα, καὶ ὅτι οὐ φαντασία τις ἦν τὰ γεγενημένα καὶ ὅτι ἐξ ἐκείνων ἦν, ὧν ἐτράφησαν.* Nach Markus blieb selbst noch von den Fischen übrig.

Der Dr. Paulus hat bekanntlich, was hier von Johannes in wesentlicher Uebereinstimmung mit den drei anderen Evangelisten berichtet wird, natürlich zu erklären gesucht; nach ihm machte die Freigebigkeit Jesu, welcher seinen und seiner Apostel Speisevorrath unter das hungrige Volk vertheilen liess, auf Andere unter diesen fünf Tausenden, welche mit Lebensmitteln reichlich versehen waren, solch einen tiefen Eindruck, dass auch sie nicht umhin konnten, ihre Vorräthe unter die Hungrigen auszutheilen. So riss der Geist der opferfreudigen Liebe Jesu diese Leute fort; ein grosses Liebesmahl, eine wahre *ἀγάπη* ward demnach dort in der Wüste gefeiert. Gfrörer und Hase stellten es sich ähnlich vor; die Sage hat aber nach diesen noch ein schönes Theil zur Ausschmückung beigesteuert. Von Ammon langt nach langem Hin- und Herreden endlich auch hier an; nach ihm bleibt nur noch die Voraussetzung übrig, „Jesus habe zuerst seinen eigenen Vorrath dem zu einem gemeinschaftlichen Mahle versammelten Volke preisgegeben, um dadurch die übrigen Familien, welche

etwas zu vertheilen mitbrachten, zu einer gleichen Gastfreundlichkeit aufzufordern, und so bei ihnen einen Gemeinsinn der Wohlthätigkeit und Bruderliebe zu wecken, der sie für höhere Ansichten des Himmelreiches empfänglich machen sollte. So bleiben die Wunder des im Lande umherziehenden Menschenfreundes Wohlthaten (Apostelg. 10, 38), ohne dass die Geschichte etwas von ihren Rechten verliert. Soweit die Forschung auszudehnen, gestattet das Recht der Geschichte; die nähere Bestimmung dessen aber, was dem Glauben ähnlich (Röm. 12, 7) sei, muss der physischen und moralischen Reflexion, folglich zuletzt dem Verstande und Gewissen jedes einzelnen bei der Einsicht der vorliegenden Berichte überlassen werden.“ (Leben Jesu 2, 230 f.) Verhängnissvoll ist die Stellung der Worte: dem Verstande und dem Gewissen; es scheint, als ob der Verstand zuerst untersucht, was er in diesem Berichte als von seinem Fleische und Beine anerkennen kann, und dass dann das Gewissen mit dem Urtheile des Verstandes sich zufrieden gibt. Das Gewissen, sollte man meinen, wäre nicht an den subjektiven Verstand, sondern an die objektive Geschichte gebunden! Aber freilich das Gewissen ist beruhigt; Goldsmith vergleicht es bekanntlich mit einem Hunde, v. Ammon wirft diesem Hunde einen Brocken zu, mit dem er sich wohl beruhigen kann; er gibt ja die Versicherung, dass bei seiner Auffassung die Geschichte gar nichts von ihren Rechten verliert. Dieser Glaube aber ist nicht jedermanns Ding. Meyer, welcher sich doch nicht gerade leichtgläubig der Glaubensseite zuneigt, sagt rund heraus: „die Wegerklärung des Wunders streitet entschieden gegen alle evangelischen Berichte, besonders auch des Augenzeugen Johannes.“ Bleek bemerkt noch eingehender: „dass das nicht dem Sinne des Evangelisten gemäss ist, sondern nur durch völlig unnatürliche, gezwungene Erklärungen hineingelegt werden kann, ist für jeden, der ihre Berichte einigermassen unbefangen liest, klar und jetzt auch allgemein anerkannt. Wir müssten es da wenigstens so ansehen, dass der Hergang der Sache ursprünglich in der Art gewesen wäre, wie Paulus es sich denkt, und dass daraus erst später in der Ueberlieferung die wunderbare Auffassung der Sache, wie sie bei den Evangelisten dargestellt scheint, als einer übernatürlichen Vermehrung des vorhandenen Speisevorrathes sich gebildet hätte. Allein wenn wir auch die Möglichkeit einer solchen Umbildung der Sache in der evangelischen Ueberlieferung an und für sich nicht in Abrede stellen wollen, so ist eine solche Annahme in diesem Falle doch schwerlich statthaft, da wir über dieses Ereigniss ausser den Erzählungen der drei ersten Evangelisten auch den im wesentlichen damit ganz harmonirenden Bericht des Apostels Johannes haben, der ohne Zweifel als Augenzeuge und Theilnehmer zugegen gewesen war. Es lässt sich zwar wohl denken, dass auch ein Apostel und unmittelbarer Augenzeuge in späteren Jahren, wo er das Ereigniss berichtete, einzelne Umstände nicht durchaus genau könnte dargestellt haben. Aber schwerlich lässt sich das denken, dass er eine ganz und gar verfälschte Darstellung der Sache könnte gegeben haben, so dass er ein an sich ganz einfaches Ereigniss, welches gar nichts Besonderes und Ungewöhnliches hatte, zu einer der auffallendsten Wunderthaten Jesu könnte umgestaltet haben. Es ist dabei noch zu beachten, was Johannes am Schlusse dieser Begebenheit meldet, dass die Menschen, als sie das von Jesus verrichtete Zeichen sahen, in ihm den Propheten erkannt hätten, der in die Welt kommen sollte, d. i. den

verheissenen Messias, und im Begriff gewesen seien, ihn zum Könige auszurufen. Dieses zeigt deutlich, dass etwas Ausserordentliches vorhergegangen war, was schon damals als solches erkannt ward."

Lange hat diese natürliche Erklärung in einer neuen Weise wieder vorgetragen: er sagt, Leben Jesu 2, 1, 308 ff.: „schon die Zuversicht, mit welcher Jesus verkündigte, dass er die Tausende speisen wolle, ja schon der Gedanke dieser Speisung war eine so neue Offenbarung des Reiches der Liebe und des Vertrauens, dass die Gemüther, welche ihm ein Mal als sein Anhang in die Wüste gefolgt waren, durch diese Eröffnung über ihre gewöhnliche Stimmung hoch erhoben werden mussten. Sie lagern sich auf sein Wort: damit ist schon eine unendlich hohe und starke Gehobenheit ihrer Gemüther angekündigt. Wie aber die begeisterte Erwartung und Freude unter Tausenden elektrisch sich forterzeugend und steigend wirken könne, ist bekannt. Nach dem ersten Speisungswunder wollten die Bewirtheten den Herrn zum Könige machen; ein Beweis, dass sie ein Fest auf dem Höhepunkte der theokratischen Begeisterung gefeiert hatten. In jenen Momenten konnte die himmlische Kraft Christi ihrer Tausende wunderbar speisen. Sein Wort allein schon hätte sie neu gestärkt, geschweige das Wort in der Verbindung mit dem natürlichen Mittel. Damit ist die Speisung zur Genüge erklärt, aber nicht der Ueberschuss, die Körbe voll Brocken. Hier ist es nun ein grosser Unterschied, ob man in den Speisungen mehr alttestamentliche Feste der liebenden Allmacht, oder neutestamentliche der allmächtigen Liebe sehen will. Diese Bemerkung ist näher zu erklären. Dass unter den Gästen Jesu viele Brotlose waren, ist ausgemacht; der Hunger drohte der Schaar im Ganzen gefährlich zu werden. Es erscheint aber als undenkbar, wenn man die jüdische Art zu reisen, zu wallfahrten in Anschlag bringt, dass nicht wirklich Manche unter diesen Pilgern Brotvorräthe, grössere oder kleinere, sollen bei sich geführt haben. Auf diese Vorräthe konnte freilich der Herr zunächst gar nicht rechnen wollen. Das Wunder der Speisung und Sättigung, welches er vornahm, war von solchen Vorräthen ganz unabhängig. Aber es konnte ihm bei der Speisung zunächst eben so wenig darum zu thun sein, über die Sättigung hinaus eine Menge Körbe mit Brocken zu füllen. Nun können wir uns also, wenn solche Vorräthe vorausgesetzt werden, einmal den Vorgang so denken wollen. Christus speist ausschliesslich mit der Substanz seiner Brote die Tausende. Diejenigen aber unter diesen Tausenden, welche wirklich Vorräthe haben, behalten diese durchaus in Reserve für sich. Ihre Herzen aber bleiben verschlossen, ihr Privateigenthum bleibt starr bei Seite, während Christus Alles hingibt, und die Armen unter ihnen das gespendete Brot mit ihnen theilen. Selbst bei der Sammlung der Brocken kommt ihre Gabe an Brot noch nicht mit in Fluss. Offenbar verherrlicht man bei einer solchen Voraussetzung die Macht Christi auf Kosten der Wirkung seiner Liebe, und dem schroff erhabenen Wunder der gütigen Allmacht stellt sich das finstere Wunder egoistischer Verschlossenheit einer an dem Munde Jesu hangenden Gemeinde gegenüber. Wenn wir aber die Stiftung eines neutestamentlichen Festes, eine Blüthe des himmlischen Volkslebens in der wunderbaren Speisung begrüssen wollen, so müssen wir vor allen Dingen fühlen, wie die Herzen der Gäste Jesu unter seiner festlichen Einladung und Danksagung aufthauen, wie sie gross, warm, frei und brüderlich gestimmt werden, so dass Keiner sein Brot für sich behalten will, während er das des Bruders

mitgeniesst. So gewinnen wir zwei lichtere Wunder der allmächtigen Liebe, welche in der Wärme des Momentes Eins bilden. Christus speiset die Tausende mit seinem geringen Vorrathe in himmlischer Kraftwirkung.“ Schade um die vielen schönen Worte und ebenso schönen Gedanken; der Text wehrt eine solche Auffassung, welche sich übrigens bei Weiss als Hypothese auch ausgesprochen findet. Andreas konstatirt, was von Vorräthen wirklich unter den fünf Tausenden vorhanden ist; die Leute speisen, was der Herr ihnen durch die Hand seiner Jünger reicht; und was sollen endlich die zwölf Körbe mit Brocken, will Jesus sich auf diese Weise dafür belohnt machen, dass er durch den Erweis seiner Liebe die Brotkörbe der Wohlhabenden öffnete? Nach Renan fand eine Speisung durchaus nicht statt: die andächtige Menge war ausserordentlich mässig und reichte mit den vorhandenen Lebensmitteln vollkommen aus: sie sah hierin ein Wunder. Einer Widerlegung bedarf diese Ansicht nicht.

Weisse hilft sich natürlich hier wieder wie sonst mit dem Missverstand der Evangelisten; eine Parabel des Herrn ward von ihnen in ein Wunder übersetzt, und wenn nicht von ihnen, so war diese Uebertragung aus dem Gebiete des Idealen in das Reich realer Wirklichkeit vor ihnen schon von der Tradition, aus welcher sie schöpften, vollzogen worden. Eher als dieser Ursprung möchte noch der Mythus sich empfehlen lassen. Nach Strauss hat diese Speisungsgeschichte ihre Ursprünge in Ps. 107, 4—9 und in den geschichtlichen Thatsachen der Speisung Israels auf dem Wüstenzuge und in den wunderbaren Hülfen der Propheten in Hungersnöthen (1 Kön. 17, 7 ff. 2 Kön. 4, 38 ff., 42—44). Die Juden erwarteten von dem kommenden Messias wunderbare Speisebeschaffung. Midrasch Koheleth p. 73, 3 heisst es: Rabbi Berechia sagte im Namen des Rabbi Isaak: wie der erste Retter, so ist auch der letzte Retter beschaffen. Was sagt die Schrift von dem ersten Retter? 2 Mos. 4, 20: und Moses nahm sein Weib und seine Söhne und setzte sie auf den Esel. So auch der letzte Retter, Zach. 9, 9, arm und auf einem Esel sitzend. Was weisst du von dem ersten Retter? Er liess Manna herabfallen, wie es 2 Mos. 16, 14 heisst: siehe, ich will euch Brot regnen lassen vom Himmel. So wird auch der letzte Retter Manna herabfallen lassen, wie es Ps. 72, 16 heisst: es wird Ueberfluss an Korn auf der Erde sein. Diese Erwartung einer wunderbaren Speisung schlug sich nieder in dieser Brotaustheilung, weil der wichtigste Ritus der ersten Christusgemeinde die Brotaustheilung, das heilige Abendmahl war. Steinmeyer macht die ganz richtige Bemerkung, dass Strauss bei der Konstruktion dieses Mythus sich nicht in seiner Meisterschaft zeige. Befremdlich ist schon, dass dieser Mythus nicht aus einer Stelle des A. T. entspringt, sondern aus mehreren zusammenfliesst; was sollen die armen Fischlein in diesem Mythus? Sie, die des Brotes Würze bilden, sie, die das Brot eigentlich erst schmackhaft machen, müssten im Mythus eine sehr wesentliche Stelle einnehmen und fallen doch bei Seite.

Meyer bekennt, dass in dieser Geschichte eine schöpferische Einwirkung auf todte, ja künstlich bereitete Stoffe bei der ausgezeichneten Einstimmigkeit der sämmtlichen Evangelisten geschichtlich so feststeht, „dass man sich bei ihrer völligen Unbegreiflichkeit beruhigen muss, auf Veranschaulichung des Herganges des Wunders durch natürliche Analogieen nicht minder wie bei der Wasserverwandlung in Kana verzichtend.“ Bleek sagt ganz ähnlich: „wenn wir auch einen symbolischen Charakter der

wunderbaren Speisung nicht in Abrede stellen, wiefern sie uns Christus in einem einzelnen Beispiele als denjenigen vorführt, der unsere Bedürfnisse auf vollständige Weise befriedigt, und wiefern die leibliche Speisung uns ein Bild ist für die geistige Nahrung, welche er uns in seinem Worte und seinem Geiste spendet, so glaube ich doch, dass das zu den synoptischen Berichten hinzukommende, im wesentlichen ganz harmonische Zeugniss des Johannes uns vollkommen berechtigt und nöthigt, auch die äusserliche Thatsache, welche hier vorgeführt wird, als geschichtlich festzuhalten, wenn wir auch uns zur Zeit noch ausser Stand fühlen, alle Schwierigkeiten auf befriedigende Weise zu lösen und uns von dem Hergange eine ganz anschauliche Vorstellung zu machen." So kehrt die neuere Exegese wieder zu der alten Auffassung nothgedrungen zurück, welche in dieser Speisung ohne irgend eine bemerkenswerthe Ausnahme ein Wunder erkannte.

Man klagt darüber, dass die Berichte der Evangelisten sehr wenig anschaulich wären; man vermisst vor Allem die nähere Angabe, in wessen Händen sich die fünf Brote und die zwei Fischlein (denn Clemens Alexandrinus, der in den *strom. 6, 11* bemerkt: *οἱ ἰχθύες οὐκ αὐξήσαντες ἔτι καθάπερ τῶν ἄρτων τὰ κλάσματα*, stellt die Fischvermehrung ohne Grund in Abrede) wunderbar gemehrt haben. Nach Hilarius, so gibt man gewöhnlich an, sei die Vermehrung in den Händen der fünf Tausend erfolgt: allein die angezogene Stelle aus der Schrift dieses Vaters *de trinit. 3, 53*, sagt diess nicht aus: *quinque panes offeruntur et franguntur; subrepunt praefringentium manibus quaedam fragmentorum procreationes. Non imminuitur, unde praefringitur, et tamen semper praefringentis manum fragmenta occupant. Fallunt momenta visum; dum plenam fragmentis manum sequeris, alteram sine damno portionis suae contueris; inter haec fragmentorum cumulus augetur. Praefringentes in ministerio sunt, edentes in negotio sunt, esurientes saturi sunt, duodecim cophinos replent reliquiae. Non sensus, non visus profectum tam conspicabilis operationis assequitur.* (Ungewiss sagt er in seiner Auslegung des Matthäus: *crescit deinde materies: nescio, utrum in mensarum loco an in manibus sumentium, an in ore edentium*). Hiernach vermehrte sich das Brot in den Händen der Apostel. Ambrosius nimmt diess auch an, aber zugleich lässt er das Brot unter den Zähnen der fünf Tausend wachsen: er singt in seinem *hymnus in theophania*, womit ganz seine *expositio ev. sec. Luc. VII, 85*, und *87* stimmt:

Sic quinque millibus virum dum quinque panes dividis,
Edentium sub dentibus in ore crescebat cibus.
Multiplicabatur magis dispendio panis suo,
Quis haec videns mirabitur iuges meatus faucium?
Inter manus frangentium panis rigatur profluus,
Intacta, quae non fregerant, fragmenta subrepunt viris.

Calvin behauptet entschieden diess letztere: *quod panem discipulis datum voluit*, sagt er, *inter eorum manus crescere hinc docemur, quum alii aliis mutuo servimus, Deum benedicere labori nostro;* was Euthymius schon (*τὰ κλάσματα αὐτῶν ἐν ταῖς χερσὶν τῶν μαθητῶν ἐπληθύνοντο*) angibt und Grotius und Meyer (Jesus gibt die noch unvermehrten Brotstücke den Jüngern, und als diese sie austheilen, entwickelt sich die von ihm bewirkte Vermehrung), Steinmeyer u. A. später lehren. Die Alten haben meist angenommen, dass das Brot in den Händen des Herrn gewachsen sei, so schon Origenes, der bemerkt, dass Jesus *τῷ λόγῳ καὶ τῇ εὐλογίᾳ* die Brot-

vermehrung zu Stand gebracht habe. Hieronymus: *aspicit in coelum, ut illic oculos dirigendos doceat; quinque panes et duos pisciculos sumpsit in manus et fregit eos tradiditque discipulis. Frangente Domino seminarium fit ciborum. Si enim fuissent integri et non in frusta discerpti nec divisi in multiplicem segetem, turbas et pueros et foeminas et tantam multitudinem alere non poterant.* Augustinus *de doct. chr. 1, 1: ille panis, dum frangeretur, accrevit.* Nonnus, Heliand, Luther: „denn es ist ein solch Wunderwerk gewesen, dass das Brot und die Fische unter Händen dem Herrn Christo sichtbarlich gewachsen ist; wenn er ein Stück in zwei Theile gebrochen und den andern Theil von sich gegeben hat, ist dasselbe Theil bald noch eins so gross geworden.“ So unter den Neueren Strauss, Olshausen, Tholuck, Luthardt, Godet u. A. Hengstenberg meint, da der Evangelist das Thun der Apostel ohne weiteres als ein Thun Jesu darstelle, 3, 22 und 4, 2, so sei um so weniger daran zu denken, dass die Vermehrung allein in den Händen Jesu vorgegangen sein müsse. Die segnende Kraft sei von ihm auf seine Werkzeuge übergegangen. Es wird sehr schwer sein, diese Frage bestimmt zu entscheiden; da aber von den Meisten mit gutem Grunde bemerkt wird, dass die evangelischen Berichte es nahe legen, durch das Gebet des Herrn sei dem Brote diese Wunderkraft verliehen worden, und andrerseits die Evangelisten bemerken, Jesus habe den Jüngern das gegeben, was sie dem Volke vorlegten, so wird es sich immer am meisten empfehlen, die Brotvermehrung unter den Händen Christi vorgehen zu lassen.

Die Alten haben, um dieses Wunder dem Verstande zugänglicher zu machen, ganz ähnlich wie bei dem Zeichen zu Kana auf Analogieen in dem Reiche des natürlichen Lebens sich berufen. Augustinus sagt sogleich im Anfange des 24. Traktates zum Evangelium des Johannes: *miracula, quae fecit dominus noster Jesus Christus, sunt quidem divina opera et ad intelligendum Deum de visibilibus admonent humanam mentem. Quia enim ille non est talis substantia, quae videri oculis possit, et miracula eius, quibus totum mundum regit universamque naturam administrat, assiduitate viluerunt, ita ut paene nemo dignetur attendere opera Dei mira et stupenda in quolibet seminis grano, secundum ipsam suam misericordiam servavit sibi quaedam, quae faceret opportuno tempore praeter usitatum cursum ordinemque naturae, ut non maiora, sed insolita videndo stuperent, quibus quotidiana viluerant. Maius enim miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque milium hominum de quinque panibus: et tamen haec nemo miratur: illud mirantur homines, non quia maius est, sed quia rarum est. Quis enim et nunc pascit universum mundum, nisi ille, qui de paucis granis segetes creat? Fecit ergo quomodo Deus. Unde enim multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes, potestas enim erat in manibus Christi. Panes autem illi quinque quasi semina erant, non quidem terrae mandata, sed ab eo, qui terram fecit, multiplicata.* Ganz ähnlich lässt sich auch Chrysostomus vernehmen. Eine gewisse Aehnlichkeit werden wir zwischen beiden Vorgängen nicht leugnen können, aber in dem Punkte, auf welchen es eigentlich ankommt, besteht keine Analogie: denn dort wirkt die schöpferische Causalität Gottes durch Mittelursachen, während hier von Mittelursachen gar keine Rede ist und Alles, was geschieht, unmittelbar durch die erste und letzte Ursache selbst producirt wird. Olshausen wollte das Wunder dadurch dem Ver-

ständnisse näher bringen, dass er wieder wie bei der Hochzeit einen beschleunigten Naturprozess annahm: allein dieser Begriff kann hier nichts helfen, da, wie Strauss ganz wahr bemerkt, das Brot nicht durch die Natur beschafft wird, sondern auch Menschenarbeit u. dergl. erfordert.

Wir gestehen es offen ein, dass wir dieses Wunder nicht durch andere ähnliche Vorgänge aus dem Naturleben beleuchten und erklären können; glauben aber dadurch nicht gezwungen zu sein, das Wunder an sich aufzugeben. Die Wunder sind ja nicht blosse *mira*, d. h. nicht bloss solche Werke, welche gegen den gewöhnlichen Naturlauf, gegen die übliche Ordnung der Dinge geschehen und alles Wunderbare verlieren, wenn man zu höherer Einsicht in die Gesetze der Natur gelangt; die Wunder sind objective Wunder, wirkliche *miracula*, welche durch ein unmittelbares Eingreifen der göttlichen Causalität zu Stand und Wesen kommen. Wir würden diesen Vorgang als Wunder in dem Falle preisgeben müssen, wenn hier irgend etwas wäre, was dem Charakter des Herrn widerspricht. Bleek kann sich nicht recht mit diesem Wunder befreunden. Er sagt: „es wird auch für manche Gläubige bei vollster Anerkennung Jesu als des Sohnes Gottes und der höheren ihm beiwohnenden Kräfte etwas Widerstrebendes haben, dass der Erlöser von dieser Kraft in solcher Weise, wie es hier erscheint, sollte Gebrauch gemacht haben, die nicht bloss, wie Olshausen es fasst, als Beschleunigung des Naturprozesses erscheinen würde, sondern auch als schöpferische Hervorbringung und Mehrung von Kunstprodukten, wie doch das Brot ist.“ Ich weiss in der That nicht, was es Anstössiges haben soll, den Herrn sich in dieser Weise wirksam zu denken; anstössig wäre dieses Handeln nur, wenn er von den ihm von Gott verliehenen Kräften einen unsittlichen Gebrauch machte, wenn er sie z. E. anwenden wollte, wo diess nicht nöthig ist, um sich in seiner Wunderkraft bloss anstaunen und bewundern zu lassen. Allein hier ist wirklich grosse Noth vorhanden: Jesus errettet das Volk durch sein Handeln von dem Verschmachten in der Wüste. Dass er das Wunder nicht thut, um sich als einen Wunderthäter zu erweisen, lehrt gleich sein Verhalten unmittelbar nach diesem Zeichen. Denn ein Zeichen soll dieses Wunder sein; so wird es gleich V. 14 genannt, so dass wir nicht einmal in der Lage sind, auf Augustinus schönes Wort zurückgreifen zu müssen: *interrogemus ipsa miracula, quid nobis loquantur de Christo. Habent enim, si intelligantur, linguam suam, nam quia ipse Christus verbum Dei est, etiam factum verbi verbum nobis est.* Baumgarten - Crusius findet in diesem Zeichen nur den Ausdruck jenes unbedingten Gefühles von Geborgenheit, Genüge, Fülle, welches die Jünger in sich trugen, fortwährend entwickelten und bei welchem ihnen kein Gegenstand zu gering war. Der alte Lampe hatte längst schon das Richtige gesehen: *id cum reliquis miraculis Christi commune habuit, quod eleganter adumbraverit maxima gratiae beneficia per Christum sub oeconomia novi testamenti ad satietatem usque praestanda. De quo minus dubitari potest, quia ex sequentibus constat, quod Jesus ex hoc miraculo ansam captaverit, luculentissime demonstrandi, quod ipse* p a n i s v i t a e *sit, per sacrificium corporis sui parandus et per evangelium exhibendus omnibus credentibus.* Gewiss lenken die folgenden Reden des Herrn nicht, was Baumgarten-Crusius annahm, von der Thatsache ab; die Thatsache ist, so zu sagen, der Text, welchen Jesus in der folgenden, zu Kapernaum gehaltenen langen Predigt nach allen Seiten hin auslegt. Baur

findet in diesem Wunder eine Versinnbildlichung des in der Rede durchgeführten Hauptgedankens: Luthardt bleibt dabei: „Jesus, der im Fleisch Seiende, besitzt, weil er das Leben ist, in seinem Fleische, d. i. in seiner Menschennatur, womit er dem Menschen Lebenskraft und Fülle zu verleihen vermag. Solches wollte er darstellen, denn er wusste, was er thun wollte (V. 6)."

V. 14. Da nun die Menschen das Zeichen sahen, das Jesus that, sprachen sie: das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll.

Die anderen Evangelisten berichten hievon nichts; Johannes will den Eindruck, welchen dieses Wunder machte, uns nicht verschweigen. Wir finden in seinem Evangelium stets angegeben, was der Erfolg jedes erzählten Wunders war. Den Leuten gehen die Augen auf. Chrysostomus findet diess höchst charakteristisch; diese Leute stellen sich nach ihm ein böses Zeugniss selbst aus, sie verrathen sich als rechte *Ἰουδαῖοι*, in dem eigenthümlichen johanneischen Sinne. *Ὢ γαστριμαργίας ὑπερβολή*, ruft er aus, *μυρία τούτων εἰργάσατο θαυμαστότερα καὶ οὐδαμοῦ τοῦτο ὡμολόγησαν, ἀλλ᾽ ὅτε ἐνεπλήσθησαν. ἄρα ἐκ τούτου δῆλον, ὅτι προφήτην τινὰ προσεδόκων ἐξαίρετον*, und noch ein Mal fühlt er sich gedrungen, auszubrechen: *βαβαὶ πόση τῆς γαστριμαργίας ἡ τυραννίς! πόση τῆς γνώμης ἡ εὐκολία! οὐκ ἔτι αὐτοῖς τῆς τοῦ σαββάτου παραβάσεως μέλει. οὐκ ἔτι ζηλοῦσιν ὑπὲρ θεοῦ, ἀλλὰ πάντα ἔῤῥιπτο τῆς γαστρὸς αὐτοῖς ἐμπλησθείσης.* Gualther bemerkt ganz ähnlich: *multa et illustria signa ante haec Christus fecerat, quibus doctrinam quoque adiunxerat, ut illorum usum et finem omnes perciperent, at nullum illorum tanti apud Judaeos momenti fuit, ut Messiam esse agnoscerent et regium illi honorem deferrent, quam hoc unum, quo illos epulo gratuito exceperat. Unde vero hoc? Ex eo nimirum, quod priora illa quasi privata erant, hoc vero publicum ad omnes simul pertinebat. Deinde ventris negotium hic agebatur, cuius studio unice tenentur, quicunque ad coelestia nondum serio aspirant. Quia enim venter (ut ille aiebat) auribus caret, belluino affectu post sua desideria ruunt, qui huic se totos addixerunt.* Den verheissenen Propheten erkennen diese Menschen durch das Zeichen in Jesus; es ist die Frage, welchen Propheten? Die Meisten behaupten mit den Vätern den von Mose schon verheissenen; v. Hofmann aber meint, in Weissagung und Erfüllung, den Knecht Jehovas, von dem Jesaja weissagt. Mir scheint die ältere Auffassung die richtige zu sein; in dem zweiten Theile des Jesaja wird der Prophet und Hohepriester wohl geschildert, aber der König in dem Kommenden tritt zurück. Allerdings spricht die bekannte Stelle 5 Mose 18, 15 ff. auch nur von dem, der da kommen soll, als einem Propheten, und das Volk sieht doch in dem Propheten zugleich den König: wir könnten aber dieses Bedenken damit beseitigen, dass, wie Ewald ausführt, Moses mehr als ein Prophet gewesen ist, nämlich ein Führer, ein Fürst des Volkes. Wir nehmen aber wohl besser an, dass das Volk mit seinem Worte wohl auf jene Grundstelle des Deuteronomiums zurückgeht, aber zugleich alle die Stellen der Propheten mit ins Auge fasst, welche weiteres von diesem Verheissenen enthalten. Es erkennt in dem Wunder eine Vorausdarstellung des Messiasreiches in seinem Sinne; es ist bei der Schale stehen geblieben und nicht zu dem Kerne hindurch gedrungen. Jesus spricht den Tag darauf zu diesen Leuten: wahrlich, wahrlich ich sage euch, ihr suchet mich nicht darum, dass ihr Zeichen

gesehen habt, sondern dass ihr von dem Brot gegessen habt und seid satt geworden (V. 26). Er wusste, was für ein fleischlicher Sinn die Menge beherrschte.

V. 15. Da Jesus nun merkte, dass sie kommen würden und ihn haschen, dass sie ihn zum Könige machten, entwich er abermal auf den Berg, er selbst allein.

Das Zeichen hat das Volk in hohem Grade aufgeregt; es sieht die messianische Zeit herbeigekommen, die ja durch ein grosses Mahl inaugurirt werden sollte. Dieser Brot schaffende, den Hunger stillende, dem sinnlichen Menschen seine Nahrung reichende Jesus ist ihr Christus. Ein Messiasreich voll Sinnengenüssen und nicht ein Reich der Gerechtigkeit und Heiligkeit ist ihr Begehren! Jetzt ist ein geeigneter Zeitpunkt, den Anbruch dieses Reiches zu feiern. Das Volk strömt massenweis gen Jerusalem zusammen, sie wollen kommen und Jesus gewaltsam ergreifen (so kommt *ἁρπάζειν* Apostelg. 8, 39. 2 Kor. 12, 2, und 1 Thess. 4, 17 noch vor), um ihn mit sich, wenn er auch nicht will, in die Hauptstadt zu führen und dort als König zu proklamiren. Jesus erkannte diese Stimmung und Absicht der Menge und entwich wieder, *ἀνεχώρησεν πάλιν*, er war nämlich von dem Berge, auf welchen er sich nach V. 3 mit seinen Jüngern begeben hatte, zu dem herandrängenden Volke etwas herabgestiegen, was Meyer und Godet auch billigen, Weiss aber mit Unrecht beanstandet. Das *πάλιν* hier blickt auf V. 3 zurück, dort aber war von keinem Entweichen vor dem Volke die Rede, sondern nur von einem Besteigen des sich über dem schmalen Meeresufer erhebenden Berglandes. Er begab sich wieder die Bergeshöhe hinauf; so legt es schon Augustinus richtig aus: *datur ergo intelligi, quod dominus, cum sederet in monte cum discipulis suis et videret turbas ad se venientes, descenderat de monte et circa inferiora loca turbas paverat: nam quomodo fieri potest, ut rursus illuc fugeret, nisi ante de monte descenderet.* Er wirft gleich darauf die Frage auf: *quare autem ascendit, cum cognovisset, quod eum vellent rapere et regem facere? Quid enim? Non erat rex, qui timebat fieri rex? Erat omnino. Nec talis rex, qui ab hominibus fieret, sed talis, qui hominibus regnum daret.* Jesus will nicht der König dieser Menschen werden, er hätte damit aufhören müssen, zu sein, was er war. Wozu Satan ihn in der dritten Versuchung hatte durch gute Worte verführen wollen, dazu will dieses Volk ihn mit Gewalt zwingen; er soll ein irdischer, weltlicher König werden Er entzieht sich seinen Händen; will es ihn zu seinem Könige machen, so muss es seine grundfalschen Messiaserwartungen ihm zu Füssen legen, dass er sie zertrete. Ganz allein entweicht Jesus: *αὐτὸς μόνος*. Meyer bemerkt mit Recht: „die Einsamkeit, welche Jesus suchte, war nach Matth. 14, 23, Mark. 6, 46 die Einsamkeit des Gebetes.“ Was trieb den Herrn aber jetzt so auf den Berg hinauf zum Beten ganz allein mit Zurücklassung seiner Apostel? Luthardt sagt: „je entschiedener es sich mehr und mehr zeigen musste, dass die Heilsanstalt zunächst eine rein sittliche und sittlich sich vermittelnde sei, je mehr daher der Widerspruch zwischen der Forderung der Juden und der Forderung Jesu sich offenbarte, um so entschiedener musste auch das Verhältniss des Volkes zu seinem Messias ein feindseliges werden. Dieser Beifall, den er hier erfuhr, war desshalb Jesu ein Anzeichen seiner Verwerfung und seines Todes. Denn dass er sich von jenen nicht auf ihren Weg zum Throne Davids führen liess, führte ihn auf den Weg zum Kreuze.

Erhöht ward er auch hier zum Heile Israels und der Völker, aber erhöht nur für den Glauben, für einen Glauben, der sich durch den scheinbar widersprechenden Augenschein nicht irre machen lassen durfte. So musste er sich denn nun auch als Leben verkündigen in seiner Weise, die einen Glauben erforderte, mit welchem das Erscheinende im Widerspruch zu stehen schien. Der Widerspruch konnte sich hier wie dort nur durch eine Machtwirkung Gottes heben, die seinem Fleische widerfuhr. Solche Gedanken der Zukunft bewegten ihn wohl im Geiste.“ In der folgenden Rede verkündet der Herr sehr bestimmt, dass er sein Fleisch geben werde für das Leben der Welt (V. 51), dass sein Fleisch und Blut die rechte Speise und der rechte Trank sei (V. 55); er sieht sich als den Hohenpriester und König seines Volkes an das Kreuz erhöht. Das Verhalten des Volkes überzeugt ihn auf's neue, dass es keinen andern Weg der Welterlösung gibt; er geht allein hinauf auf den Berg, um im Gebet zum Trinken dieses Leidenskelches, den er einzig und allein für alle trinken soll, sich zu bereiten.

Die Perikope will der kirchlichen Zeit angepasst sein; sie wird ihr auch vollkommen gerecht.

Die Speisung der fünf Tausend ein rechtes Passionsbild.

1. Die allgemeine Noth,
2. die überschwängliche Gnade,
3. der gewöhnliche Dank.

Der Herr trägt!

1. Seine kleingläubigen Jünger,
2. das unverständige Volk.

Wie viel hat der Herr selbst von seinen Freunden zu leiden!

1. Von den unverständigen,
2. von den unlauteren.

Jesus der wahrhaftige Knecht des Herrn.

1. Er dient ohne Aufhören dem Volke mit Wort und Werk,
2. er lässt sich demüthig von dem Volke nicht dienen.

Was für eine Zeit ist die Passionszeit?

1. Eine Prüfungszeit,
2. eine Gnadenzeit,
3. eine Gerichtszeit.

Das Brot des Lebens und der Herr.

1. Der Herr hat es,
2. der Herr gibt es,
3. der Herr ist es.

Das Brot des Lebens.

1. Wir bedürfen sein,
2. können es uns aber nicht schaffen,
3. der Herr allein hat es,
4. theilt es auch überflüssig mit,
5. dass wir ihn daran erkennen.

Das Speisungswunder, ein Bild des heiligen Abendmahles.

1. Der Herr ruft die Hungrigen herbei,
2. deckt ihnen den Tisch seiner Gnade,
3. theilt dem irdischen Elemente himmlische Kräfte mit,
4. sättigt Leib und Seele mit Wohlgefallen,
5. und offenbart sich dabei als den Verheissenen.

Die Passionszeit ladet uns zu dem Tische des Herrn ein.

Denn sie zeigt uns 1. unsere Noth und Rathlosigkeit,
2. des Herrn zuvorkommende Gnade und überschwängliche Segensfülle.

Komm' zu dem Tische des Herrn!

Siehe 1. die Liebe, welche den Tisch in der Wüste bereitet,
2. das Brot, welches mit Danksagen gebrochen wird,
3. die Sättigung, welche dir durch ein Wunder der allmächtigen Gnade zu Theil wird.

Was ist das Gnadengut des heiligen Abendmahles?

1. Erlösung aus Noth und Tod,
2. Mittheilung neuer Kraft und neuen Lebens,
3. Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung des Herrn.

Ernste Passionsmahnungen!

1. Komm' zu Jesu in die Stille,
2. erkenne deine Armuth im Geiste,
3. sättige dich mit dem Brot des Lebens,
4. mache den Herrn zu deinem Könige!

8. Der Sonntag Judica.

Joh. 8, 46—59.

Augustinus scheint in seinem 43 Traktate zu dem Evangelium des Johannes, welcher mit den schönen Worten anhebt: *in ista lectione sancti evangelii, quae hodie recitata est, a potentia discimus patientiam*, auf diesen Schriftabschnitt schon als die Perikope des Sonntags Judica anzuspielen. Er verwebt nämlich auf eine sehr auffallende Weise die Worte des 43 Psalmes V. 1: *iudica me, Deus, et discerne causam meam de gente non sancta*, welche den Introitus dieses Tages bilden, in seine Betrachtung. Nach Lisco soll nun diese Perikope Christus als den Hohenpriester, nach Strauss aber bestimmter als den leidenden Hohenpriester darstellen, nach Alt hingegen seine Sündlosigkeit und ewige Gottheit zur Anschauung bringen. Liscos Bestimmung ist aber zu allgemein und daher nichtssagend, und gegen Strauss ist, dass in der ganzen Perikope nirgends ein hohespriesterliches Walten Jesu hervortritt; Alts Ansicht ist auch nicht richtig, das Invocavitevangelium malt uns schon die Sündlosigkeit des Herrn so vor die Augen, dass eine nachhelfende Hand nicht mehr noth ist, und die Idee der ewigen Gottheit ist in dem Schriftstücke doch nicht der Hauptgedanke. Augustinus scheint den Sinn dieser Perikope in den Worten, welche den oben erwähnten gleich folgen, niederzulegen: *quid enim sumus servi ad dominum, peccatores ad iustum, creatura ad creatorem? Tamen quomodo, si quid mali sumus, a nobis sumus; ita quidquid boni sumus, ab illo et per illum sumus. Et nihil sic quaerit homo quomodo potentiam. Habet dominum Christum magnam potentiam, sed prius eius imitetur patientiam, ut perveniat ad potentiam.* Soll diese Perikope den Weg des Herrn den Christen zur Nachfolge vorzeichnen: jenen Weg: *per patientiam ad potentiam, per crucem ad lucem?* Dieser Gedanke wäre für diese Zeit gewiss nicht unpassend. Die alte Kirche nannte diesen Sonntag sehr gern die *dominica passionis* oder *dominica de cruce* und Amalarius sagt ausdrücklich: *dies passionis domini computantur duabus hebdomatibus ante pascha domini.* Von dem Montage nach Lätare an hat die alte Kirche aus dem Evangelium Johannis eine Auswahl getroffen, welche die historische Nothwendigkeit des Todes Jesu erweist. Sie legt die Feindschaft der Juden wider Christus nach ihren Hauptmomenten dar; Joh. 2, 13—25; 7, 14—31; 9, 1—38; 11, 1—45; 8, 12—20 gelangen zum Vortrage, und auch die Woche von Judica bis Palmarum ist mit Lektionen aus Johannes ausgestattet: 7, 32—39; 7, 1—13; 10, 22—38; 12, 10—37; 11, 47—54. Nur der Donnerstag, welcher nun folgt, hat Luk. 7, 36—50 zum Texte. Die Chronologie ist bei dieser Auswahl nicht der leitende Gesichtspunkt gewesen; der Gegensatz der Juden sollte in aufsteigender Linie gezeigt werden. In der Mitte dieser Textreihe steht unsere Perikope; die Feindschaft, welche der Herr zu erfahren hatte, das Widersprechen der Sünder, welches der Hebräerbrief 12, 3 schon als ein charakteristisches Merkmal an dem Leidensbilde Christi hervorhebt, will sie uns vorführen und seine Geduld, worauf Augustinus schon aufmerksam macht, uns empfehlen.

Diese Perikope ist mitten aus einer längeren Unterredung des Herrn mit den Juden genommen, die an dem Laubhüttenfeste in Jerusalem statt-

fand, und versetzt uns sogleich *mediam in rem.* Die Geister sind schon sehr scharf auf einander geplatzt; Jesus hat seinen Widersachern bereits zugerufen: ihr seid von dem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Lust wollt ihr thun, derselbige ist ein Mörder von Anfang und ist nicht bestanden in der Wahrheit, denn die Wahrheit ist nicht in ihm; und sie haben ihm schon das stolze Wort entgegengestellt: Abraham ist unser Vater, wir sind nicht unehelich geboren, wir haben einen Vater, Gott.

V. 46. Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen? So ich euch aber die Wahrheit sage, warum glaubet ihr mir nicht?

Der Herr will, darüber ist die Auslegung von alten Zeiten her schon im Klaren gewesen, wie Meyer sich ausdrückt, die Grundlosigkeit ihres Unglaubens seinen Feinden beweisen. Er beruft sich auf seine Anamartesie, doch nicht so, dass er von sich selbst zeugte, ich weiss mich frei von jeder *ἁμαρτία*, mein Gewissen gibt mir ein gutes Zeugniss, sondern so, dass er sich an seine wüthenden Widersacher selbst wendet, um aus ihrem Munde — sei es aus ihrem redenden, sei es aus ihrem schweigenden Munde — sich das Zeugniss zu verschaffen, dass er die Wahrheit redet. Christus zeugt nicht gern in seiner eigenen Sache, und hier ist die Lage der Dinge so, dass er mit seinem eigenen Zeugnisse nicht durchdringen kann, denn die Gemüther sind schon zu sehr erhitzt und gegen ihn verbittert. Es ist ein kühner Zug, welchen er hier unternimmt; aber er weiss, dass dieser Zug, wenn er gelingt, die Feinde schachmatt setzt. Und warum sollte ihm dieser kühne Zug nicht gelingen? Schon dass er sich an sie wendet mit seiner Frage, muss sie überraschen, verwirren und entwaffnen; und andererseits strahlt ja seine Unschuld in einem solchen Glanze, dass man in der Sonne mit blossem Auge eher dunkle Flecke wahrnehmen kann, als den leisesten Anflug von irgend welchem Schatten in dieser Sonne der Gerechtigkeit, wenn auch das spähende Auge durch die erbittertste Bosheit geschärft ist. Die Frage des Herrn: *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας*, ist an und für sich vollständig klar, sie wird durch den darangehängten Nachsatz aber zweideutig. Jesus wirft nämlich diese Frage auf, um durch sie den Beweis zu liefern, dass er die Wahrheit sagt. Es scheint da am nächsten zu liegen, mit Origenes unter der *ἁμαρτία*, von welcher der Erlöser sich völlig frei weiss, *τὰ λεγόμενα ἡμαρτημένα* zu verstehen; Cyrillus, Melanthon, Calvin stimmen ihm zu, unter den Neueren Bengel *(id est, me errare, et a veritate abesse. Quis audet id contendere?)*, Kypke, Tittmann, Kühnöl, Fritzsche und zuletzt noch v. Hofmann im Schriftbeweise (2, 1, 33). Dieser sagt: „die jetzigen Ausleger verstehen diese Frage insgemein so, als berufe sich der Herr zum Beweise seiner Wahrhaftigkeit auf seine Sündlosigkeit (so z. B. de Wette, Ullmann u. A.). Aber müsste man dann nicht erwarten, dass er auf jene Frage die andere folgen liesse: wenn ihr mich der Sünde nicht zeihen könnt, warum glaubt ihr mir nicht? Es folgt aber vielmehr *εἰ ἀλήθειαν λέγω*. Nicht dass nun diejenigen Recht hätten, welche *ἁμαρτία* Irrthum oder Lüge bedeuten lassen. Sie werden nicht sagen können, warum dann nicht lieber *ψεῦδος* steht (Lücke). Aber in so fern sind sie im Rechte, als sie *ἁμαρτία* in näherem Bezuge auf *ἀλήθειαν λέγω* verstanden wissen wollen. Weil ich die Wahrheit rede, hat der Herr den Juden

zuvor gesagt, desshalb glaubt ihr mir nicht. Ehe er ihnen dann weiter sagt, was es für einen Grund hat, dass sie ihm, wenn er doch Wahrheit redet, nicht glauben, fügt er jene Frage dazwischen. Es ist aber nicht, wie man insgemein annimmt, eine herausfordernde Frage, sondern eine einfach verneinende; und noch weniger setzt er sein eigenes sittlich reines Selbstbewusstsein als Gewähr ein, dass er die Wahrheit sage, sondern auf ihr Verhalten gegen ihn beruft er sich. Nicht Bezichtigung der Sünde, sagt er, setzt ihr mir entgegen. Ich sage also recht, dass ihr mir gerade desshalb nicht glaubt, weil ich die Wahrheit rede. Wenn ich nun Wahrheit rede, und ihr glaubt mir nicht, so hat diess seinen Grund darin, dass ihr nicht aus Gott seid. Diess ist der Zusammenhang der Stelle, dem zufolge nun aber jene Frage nur Sünde des Wortes, nicht Sünde der That meinen kann.“ Allein auch bei dieser Auseinandersetzung v. Hofmanns ist der Grund nicht zu erkennen, um desswillen der Herr statt ψεῦδος, welches Wort er unmittelbar vorher gebraucht hat, hier ἁμαρτία auf ein Mal setzt. Soll dieser Wechsel der Worte etwa darin seinen Grund haben, dass Jesus, um seiner Rede das Monotone zu nehmen, nun statt des mehrgebrauchten ψεῦδος ein neues Wort zu setzen für gut fand? Da er aber gerade etwas beweisen will, nämlich seine Wahrhaftigkeit, so würden wir den Beweis um so schlagender finden, wenn er nicht einen neuen, weiteren Begriff eingeführt hätte, sondern bei dem ψεῦδος, welches das gerade Gegentheil zur ἀλήθεια bildet, stehen geblieben wäre. Christus hält es aber für angemessen, für höchst zweckentsprechend, nicht zu fragen: τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ψεύδους, sondern: περὶ ἁμαρτίας. Nicht auf seine Jahre lang schon bewiesene Wahrhaftigkeit, Wahrheitsliebe und Unsträflichkeit im Worte beruft er sich, sondern auf seine in seinem ganzen Lebenswandel erwiesene Unschuld und Sündlosigkeit; denn wir haben unter ἡ ἁμαρτία mit Chrysostomus, Theophylaktus, Ammonius, Augustinus, Luther, Grotius, Semler, Paulus, Olshausen, Tholuck, Ullmann, de Wette, Meyer, Luthardt, Godet, Weiss u. A. nicht ein intellektuelles Versehen, Irrthum oder Lüge, sondern „nach dem ausnahmslosen Gebrauche des Neuen Testamentes“ (Meyer) ein ethisches Vergehen, die Sünde, zu verstehen. Dieser reine, heilige Grundtypus seines Lebens, dieser durch und durch makellose und lautere Charakter, welchen der Herr während seiner ganzen bisherigen Wirksamkeit an den Tag gelegt hat, soll das Wort seines Mundes als das Wort der Wahrheit versiegeln. Die Ausleger fragen, wie kann das sündlose Leben Jesu das Zeugniss liefern, dass er die Wahrheit redet? Lücke antwortet, der Sündlose sei „das reinste und sicherste Organ der Erkenntniss und Mittheilung der Wahrheit“. So richtig als dieser Gedanke an und für sich ist, so steht er doch hier, was Meyer und Luthardt schon erinnert haben, an einem ganz unrichtigen Orte. Dieser Gedanke passt nicht in die johanneische Christologie. Nach der Anschauung des vierten Evangeliums offenbart sich nicht die Wahrheit dem Herrn, er erkennt sie auch nicht auf dem Wege anstrengender Reflexion; die Wahrheit ist nach Johannes, so zu sagen, der Grundbesitz des Logos, welcher in das Fleisch gekommen ist, Christus ist die persongewordene Wahrheit selbst (14, 6). De Wette bemerkt: „dass die Erkenntniss der Wahrheit auf der Reinheit des Willens beruht“; auch wieder ein Gedanke, dessen Wahrheit auf dem Gebiete der gewöhnlichen Ethik nicht zu bestreiten ist. Allein dieser richtige Gedanke ist auch hier falsch angebracht; nach Johannes ist Christus im Besitze der

Wahrheit, nicht weil er die Wahrheit erkennen und ausüben will, sondern weil er in dem Vater und der Vater in ihm ist. Meyer begnügt sich, was Keil und Weiss billigen, mit der Bemerkung: „die Folgerung geht vom Genus auf die Species“; es wäre aber, da er unter der ἁμαρτία doch Thatsünde versteht, sehr wünschenswerth gewesen, wenn er den Nachweis geliefert hätte, dass Unsträflichkeit im Wandel auf Unsträflichkeit im Worte sicher schliessen lässt. Der Herr hat ein entschiedenes Recht, um seines sündlosen Lebens willen zu fordern, dass man sein Wort als ein Wort der Wahrheit annehme; Worte und Werke sind so zu sagen die beiden Kanäle, durch welche das verborgene Leben aus dem Herzen in die Erscheinung übergeht. Ein sündloser Wandel zeugt für ein sündloses Herz. Jesus kommt oft auf diesen Zusammenhang zu reden: an den Früchten sollen wir erkennen, welches Geistes Kind ein Mensch ist. Und da aus einem Quelle nicht Sauer und Süss zugleich hervorgehen kann, sondern nur ein und dasselbe, so kann unmöglich aus einem Herzen, welches seine Reinheit in einem unschuldigen Wandel darlegt, in Worten Sünde herauskommen. Da Werk und Wort aus dem Herzen hervorgehen, so spricht des Werkes Wahrheit für des Wortes Wahrheit.

Meyer macht folgende seltsame Bemerkung zu dieser siegesgewissen Frage des Herrn. „Der Beweis“, sagt er, „für die Unsündlichkeit Jesu aus unserer Stelle ist lediglich ein subjectiver, sofern er auf dem vor seinen Feinden kühn und entschieden ausgesprochenen, eigenen sittlichen Bewusstsein Jesu beruht, aber als solcher um so schlagender, da nun zu dem Zeugnisse Anderer und zu der Nothwendigkeit der Sündlosigkeit behufs des Erlösungswerkes die Bestätigung des Selbstzeugnisses hinzutritt, von welchem die ganze evangelische Geschichte und die Thatsache des Versöhnungswerkes die Schwäche sonstiger Selbstzeugnisse entfernt hält. Die Sündlosigkeit selbst, welche Jesus hier geltend macht, ist in so fern relativ, als sie nicht schlechthin göttlich, sondern gottmenschlich ist und sein musste und auf der menschlichen Entwicklung des Gottessohnes beruhete; er ward versucht und konnte sündigen, welche abstrakte Möglichkeit aber niemals zur Wirklichkeit wurde, ja in jedem Momente seines Lebens in praktische Unmöglichkeit sich aufhob. So hat er Gehorsam gelernt. Hebr. 5, 8. Daher bleibt die Sündlosigkeit als das Ergebniss der sittlichen Entwicklung der gottmenschlichen Persönlichkeit auf jeder Stufe des zeitlichen Lebens (vgl. Luk. 2, 40, 52) in der menschlichen Erscheinung Jesu ein durch das Eingehen des Logos in das zeitliche Leben bedingter Begriff, dessen unbedingtes Correlat, die Vollkommenheit und somit die absolute Sündlosigkeit, nur Gott selbst, und zwar nothwendig zukommt, wodurch sich der scheinbare Widerspruch mit Mark. 10, 18 löst. Uebrigens scheitert an der Sündlosigkeit Jesu die Ansicht, dass die Sünde der nothwendige Durchgangspunkt menschlicher Entwicklung sei.“ Meyer hat darin sehr recht gethan, dass er an diesem Selbstzeugnisse des Herrn nicht mäkelt und feilscht, sondern es unbedingt im Gehorsam des Glaubens annimmt als ein Zeugniss, in welchem derselbe nicht von dieser oder jener Sünde, sondern von der Sünde überhaupt frei zu sein bekennt. Man hat das Zeugniss des Herrn über seine Sündlosigkeit beschränken wollen und gesagt: wenn er fragt: wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen? so ruft er nicht das ganze Judenvolk, geschweige denn die ganze Menschheit wider sich in die Schranken, sondern nur die

Bürger von Jerusalem, unter welchen er die geringste Zeit seines Lebens zugebracht hatte; wollte er von Menschen ein Zeugniss haben, so musste er sich an die Galiläer wenden, unter welchen er die meiste Zeit aus- und eingegangen war. Was konnten ihm, redet man weiter, diese Menschen insgesammt bezeugen? Der Mensch sieht nur, was vor Augen ist: ist das aber bloss Sünde, was in die Augen fällt, verbirgt sich nicht die Sünde in das Herz? Dass er von groben Lastern, von augenfälligen Uebertretungen frei war, das konnten ihm diese angerufenen Leute wohl bezeugen; aber wie es in seinem Herzen aussah, wer hatte davon eine ausreichende Wissenschaft? Wir geben diese Einreden zu und behaupten doch, dass diese Frage des Herrn seine Sündlosigkeit auf das kräftigste beweist. Wir fragen ähnlich wie Ullmann und Lücke: ist es denkbar, dass einer, welcher wohl an diesem bestimmten Orte sich vor Sünden bewahrt hat, mit der kühnen Frage: wer kann mich irgend einer Sünde zeihen? öffentlich auftritt? Wir fragen weiter: verwandelt sich der sündlose Christus nicht in den schamlosesten Heuchler, wenn er, von seinem Gewissen wegen Sünde gestraft, weil seine Sünde verborgen geblieben ist, mit dreister Stirne fragt: wer kann mich einer Sünde zeihen? Wer sich aufrichten kann in dem Heiligthume Gottes vor dem Angesichte dessen, der die Herzen und Nieren prüft, mitten unter einem Volke, das mit dem alten Tragiker spricht:

ἁμαρτάνει τοι καὶ σοφοῦ σοφώτερος (Nauck, *trag. graec. fragm.* Aeschyli No. 382), mit dieser Frage, ohne dass das Blut ihm in den Adern erstarrt und das Wort auf seinen Lippen erstirbt, der kann keine Wunden, die von der alten Schlange herrühren, in seinem Herzen tragen, ja der kann nicht einmal verharschte, verwachsene Narben an seinem inwendigen Menschen haben: der muss von dem Haupte bis zu der Fusssohle ein vollkommener Mann sein.

Was will nun aber Meyer damit, dass er dem Herrn nur eine relative Sündlosigkeit zugestehen will? Absolut sündlos ist nach ihm nur Gott, bloss relativ sündlos der Herr. Das Wort: relativ, scheint mir nicht gut gewählt zu sein; wir verstehen gewöhnlich unter relativer Sündlosigkeit nur eine approximative, annähernde Sündlosigkeit, nur eine Sündlosigkeit, wie sie in einem gegebenen Falle möglich ist. Meyer scheint nun eine solche annähernde Sündlosigkeit nicht bei Christus anzunehmen, sondern eine volle, fleckenlose Reinheit und Vollkommenheit; er behauptet wenigstens auf das entschiedenste, dass bei demselben das *posse peccare* nie zu einem *peccare* geworden sei. Allein auf der andern Seite spricht er sich wieder so aus, dass man ihn dahin verstehen möchte, dass Jesus nur beziehungsweise, so weit als es seine sittliche Entwicklung zuliess, ohne Sünde gewesen sei, dass, während Gott immer auf gleicher sittlicher Höhe steht, der sittliche Standpunkt des Herrn geschwankt habe. Aber nicht von partieller, nicht von relativer Sündlosigkeit ist bei Jesus die Rede, sondern von totaler, von absoluter; er steht auf der absoluten Höhe sittlicher Vollkommenheit. Er ist, um an Meyers letzten Gedanken anzuknüpfen, nicht durch die Sünde hindurchgegangen zu seinem Gotte hin, sondern er hat sich von Anfang an in einer wesentlichen Gemeinschaft mit seinem Vater befunden und hat dieses Gemeinschaftsverhältniss sein ganzes Leben hindurch in einem fortwährenden Prozesse in aufsteigender Linie dargelegt. Jesus ist der Sündlose nicht bloss in den Augen der Menschen, seiner Freunde wie seiner Feinde, er ist auch

der Sündlose vor dem Forum seines eigenen Gewissens, vor dem Richterstuhle seines Vaters, vor dessen Angesicht er alles spricht, was er spricht.

Seine Feinde fragt der Herr: wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen? Sie schweigen; sie schweigen aber nicht, weil sie mit ihm nicht weiter handeln wollen, weil sie den Kampf abzubrechen wünschen, sie fangen ja gleich wieder an, ihn zu schmähen; sie schweigen also, weil sie, so gern wie sie es auch thäten, ihn durchaus keiner Sünde bezichtigen können. Ihr Schweigen drückt das Siegel unter Jesu grosses Wort. Ganz einzigartig muss die Erscheinung des Herrn unter seinem Geschlechte gewesen sein. Steine erhebt es wider ihn, um ihn zu tödten, aber keine Anklagen kann es erheben, keine Beweise vorbringen, welche ihn auf ewig moralisch zu vernichten im Stande wären!

Jesus knüpft an diese Frage das Wort: *εἰ ἀλήθειαν λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετέ μοι;* das *δὲ*, welches der *textus receptus* hat, ist nach den besten Handschriften zu streichen. Nach einer kurzen Pause, welche den Juden gelassen wurde, um ihre Anschuldigungen vorzubringen, fährt Christus in rascher, nicht weiter anknüpfender Weise fort. „Die Schlussreihe", sagt Meyer, „ist: bin ich, wie keiner von euch mich des Gegentheils zeihen kann, ohne S ü n d e, so bin ich auch ohne *ψεῦδος*, bin ich aber ohne *ψεῦδος*, so sage ich Wahrheit, und ihr eueren Theils habt keinen Grund, mir nicht zu glauben. Diese Schlussreihe aber ist verkürzt, indem Jesus von der Verneinung einer an ihm zu rügenden *ἁμαρτία* gleich auf das positive spezielle Gegentheil, welches daraus folgt — mit Weglassung des Mittelgliedes, dass ihm mithin auch kein *ψεῦδος* beigemessen werden könne — übergeht und gleich fortfährt: *εἰ (δὲ) ἀλήθειαν λέγω.*" Gewiss hat der Ausfall dieses Mittelgliedes kein Bedenken; der Herr fängt nicht erst an, mit den Juden zu handeln, er ist mit ihnen schon länger in Verhandlung, und zwar in der bewegtesten, lebhaftesten. Da kann es uns nicht befremden, wenn er einen Gedanken, welcher nur die Brücke bilden sollte, zur Seite drängt, um zur Hauptsache fortzueilen. Es ist ja überhaupt in den Reden des Herrn bei Johannes nicht ein so ruhiger Fluss wahrzunehmen, sondern vielmehr ein rasches, alles Nebensächliche zur Seite schiebendes Vorwärtsschreiten. Die älteren Ausleger heben aus diesen Fragen Jesu seine überaus grosse Sanftmuth hervor; Augustinus schreibt, und Gregorius der Grosse schreibt ihn fast wörtlich aus in seiner 18 Homilie: *pensate, fratres charissimi, mansuetudinem dei, relaxare peccata venerat et dicebat: quis ex vobis arguet me de peccato. Non dedignatur ex ratione ostendere, se peccatorem non esse, qui ex virtute divinitatis poterat peccatores iustificare.* Die Sanftmuth zeigt sich gleich; redet er nämlich die Wahrheit und hören sie die Wahrheit nicht, so hätte er ihnen daraus beweisen können, dass sie vom Vater, dem Teufel, wären, in welchem ja die Wahrheit nicht ist. Er aber sagt bloss:

V. 47. W e r v o n G o t t i s t, d e r h ö r e t G o t t e s W o r t e; d a r u m h ö r e t i h r n i c h t, d e n n i h r s e i d n i c h t v o n G o t t.

Jesus geht mit gedrungener Schlussfolge seinen Widersachern zu Leibe; ein vollständiger Syllogismus wird aufgestellt, der Obersatz ergibt sich aus dem Vorhergehenden. Obersatz ist nämlich: ich, Jesus, rede Gottes Worte, und der Nerv des Beweises ist: „die Sympathie", wie Meyer sich ausdrückt, die Wahlverwandtschaft, die innere Bezogenheit, welche zwischen Gott und dem aus Gott Stammenden stattfinden muss, *similis simili gaudet.*

Der Herr redet von Menschen, welche aus Gott sind. Wer ist ein solcher ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ? Die alten Väter haben hier gegen die Gnostiker Front machen müssen, welche vielfach zwei von Haus aus verschiedene Menschenklassen annahmen, deren eine von dem guten Gotte, deren andere aber von dem Fürsten der Finsterniss herrühren sollte. Augustinus nimmt einen solchen physischen Unterschied nicht an, nach ihm sind die aus Gott Seienden die *praedestinati ad vitam aeternam*. Er sagt nämlich: *qui est ex Deo, verba Dei audit, propterea vos non auditis, quia ex Deo non estis; non naturarum merita discrevit, aut praeter suam animam et carnem aliquam naturam in hominibus, quae peccato vitiata non esset, invenit: sed quoniam praescierat, qui fuerant credituri, ipsos dixit ex Deo, quoniam regenerationis adoptione renascerentur ex Deo. Ad hos pertinet: qui est ex Deo, Dei verba audit. Quod vero sequitur: propterea vos non auditis, quia ex Deo non estis: eis dictum est, qui non solum peccato vitiosi erant, nam hoc malum commune erat omnibus, sed etiam praecogniti, quod non fuerant credituri ea fide, qua sola possent a peccatorum obligatione liberari. Quapropter praesciebat illos, quibus talia dicebat, in eo permansuros, quod ex diabolo erant, id est, in suis peccatis atque impietate morituros, in qua ei similes erant, nec venturos ad regenerationem, in qua essent filii Dei, hoc est, ex Deo nati, a quo erant homines creati; secundum hanc praedestinationem locutus est dominus, non quod aliquem hominum invenerit, qui vel secundum regenerationem iam esset ex Deo, vel secundum naturam iam non esset ex Deo.* Augustins Anschauungen sind später von Bucer, Piscator und anderen strengen Reformirten wieder aufgenommen worden. Die lutherischen Ausleger fassen: ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ meist, wie auch spätere laxere Reformirte, gleich *regeneratus*. Allein diese Auffassung wird durch den Context nicht begünstigt; der *regeneratus* ist nicht ein solcher, bei dem es sich noch um das ἀκούειν der Worte Gottes handelt; Gottes Worte hat der Wiedergeborene gehört, ja in sich aufgenommen, denn Gottes Wort ist der Same der Wiedergeburt 1 Petr. 1, 23. Bei dem Wiedergeborenen kommt es im Unterschiede von dem ἀκούειν auf das τηρεῖν des Wortes Gottes an. Augustins Gedanke ist an diesem Orte aber auch ganz unstatthaft: der Herr handelt hier von keiner Prädestination, wie er auch vorher, da er von Teufelskindern sprach, unter diesen nicht solche verstanden hat, welche aus irgend einem verborgenen Rathschlusse Gottes dem Fürsten der Finsterniss überantwortet sind, sondern solche, zwischen denen und dem Satan eine Geistesverwandtschaft besteht. Die griechischen Väter, Pelagius wie die Arminianer meinen, dass Christus mit diesem εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ auf die *reliquiae imaginis divinae* anspiele. Allein wie soll das angehen? Nach den Anschauungen dieser Leute sind diese Reste ja in jedem Menschenherzen, und der Herr scheidet hier doch die ganze Menschheit so, dass ein Theil aus Gott, ein anderer Theil aber nicht aus Gott ist. Es ist wohl das Einfachste, wenn man sich mit Tholuck, Meyer u. A. jener Stellen im johanneischen Evangelium wie 3, 21 erinnert, in welchen das ganze menschliche Geschlecht in zwei grosse Klassen zerspalten wird. Baur und Hilgenfeld nun meinen, dass diese Klassen von Anfang an nach Johannes da seien, dass die Menschheit aus zwei radikal verschiedenen Klassen von vornherein bestehe, allein das ist keineswegs die Ansicht des vierten Evangeliums. Der Unterschied, welcher sich jetzt in der Fülle der Zeiten zwischen denen, die das Licht mehr lieben als die

Finsterniss, und denen, welche umgekehrt die Finsterniss mehr lieben als das Licht, zwischen denen, welche aus der Wahrheit, aus Gott sind, und denen, welche aus der Lüge, von dem Vater, dem Teufel, sind, aufthut, hat von Anfang an nicht bestanden, denn der Logos ist das Licht gewesen, welches jeden Menschen erleuchtete, wie er ja auch der ist, welcher Alles im Anfang gemacht hat. Die Menschheit hat sich selbst gespalten und spaltet sich noch fort und fort durch ihre eigene Schuld. Nicht ein verborgener Rathschluss Gottes theilt nach Johannes die Menschheit in logosempfängliche und in unempfängliche Naturen; die verborgene Natur des Herzens offenbart sich in diesem verschiedenen Verhalten dem Heile gegenüber, in dem Willen des Menschen ist der letzte Grund zu finden, vergl. Joh. 7, 17. Wie nicht jedes Auge die Sonne schauen kann, sondern nur, mit dem Dichter zu sprechen, das sonnenhafte Auge dieses vermag, so ist auch nicht jedes Ohr geschickt, die Worte Gottes zu hören. Worte hört wohl der Mensch, wenn er auch nicht aus Gott entstammt ist und demnach keinen Zug zu Gott hin hat, aber er hört diese Worte nicht als Gottes Worte, er hört sie als Menschenworte, welche der Wind verweht, als blossen Schall und bedeutungsloses Gemurmel. Nur die Jünger, denen die Ohren durchgraben waren durch die Hand der heilsamen Gnade, hörten die Worte des Vaters über dem nach Jerusalem ziehenden Sohne: ich habe ihn verkläret und will ihn abermals verklären (Joh. 12, 28); das gewöhnliche Volk vernahm die Worte nicht, es hörte nur ein Geräusch in den Wolken und sprach: es donnert (V. 29). Nur das Menschenkind hört Gottes Worte, in welchem im tiefsten Herzensgrunde noch ein Sehnen und Seufzen ist nach dem lebendigen Gotte: dieses Heimweh ist eben ein Zeugniss des aus Gott Seins. Gehört aber zu dem blossen Hören des Wortes Gottes schon diess aus Gott Sein, wie vielmehr wird zu dem Thun des Wortes Gottes, zu dem Halten seiner Gebote dieses Gemeingefühl, diese Lebensgemeinschaft mit Gott gehören? Die Juden hören die Worte Gottes nicht, welche der Herr zu ihnen redet, sie wollen sie nicht hören und widerstreben auf das heftigste: ein sicheres, untrügliches Zeugniss, dass sie nicht aus Gott sind, dass in ihren Seelen kein tiefer Zug, kein brennender Durst nach Gott, dem lebendigen Gott, ist. Gut bemerkt Calvin: *ceterum docemur hoc loco, nullum esse clarius reprobae mentis signum, quam ubi quispiam Christi doctrinam ferre non potest, etiamsi alias in speciem angelica sanctitate fulgeat, quemadmodum si eam libenter amplectimur, habemus quasi visibile electionis nostrae sigillum; nam qui verbum habet, fruitur Deo ipso; qui autem reiicit, iustitia et vita se privat. Quare nihil nobis magis timendum, quam ne in istud horribile iudicium incidamus.* Ist das Urtheil des Herrn über seine Widersacher zu scharf, überschreitet er in der Hitze des Kampfes die rechte Linie? *Hoc quod de reprobis*, sagt der alte Gregor treffend, *veritas loquitur, ipsi hoc de semet ipsis reprobi suis operibus ostendunt. Nam sequitur:*

V. 48. Da antworteten die Juden und sprachen zu ihm: sagen wir nicht recht, dass du ein Samariter bist und hast den Teufel?

Die Juden haben sich dadurch, dass sie den Worten Gottes nicht Gehör schenkten, falsch gestellt und werden, da das Wort Gottes, um auch sie selig zu machen, immer gewaltiger auf sie eindrängt, von Position zu

Position weiter zurückgeworfen. Sie häufen Frevel zu Frevel und bewahrheiten damit des Aeschylus Wort im Agamemnon. V. 764 ff.

φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά-
ζουσαν ἐν κακοῖς βροτῶν
ὕβριν, τότ᾽ ἢ τόθ᾽, ὅτε τὸ κύριον μόλῃ φάος τόκου,
δαίμονά τε τὰν ἀμάχετον, ἀπόλεμον,
ἀνίερον θράσος μελαί-
νας μελάθροισιν ἄτας,
εἰδομέναν τοκεῦσιν.
δίκα δὲ λάμπει μὲν ἐν δυςκάπνοις δώμασι,
τὸν δ᾽ ἐναίσιμον τίει βίον.

Denn Stiers Vermuthung, dass hier neue Widersacher des Herrn auftreten, nachdem jene *πεπιστευκότες*, welche V. 31 erwähnt wurden, beschämt abgezogen sind, ist rein aus der Luft gegriffen. In dem Kampfe wächst die Leidenschaft, da wird gar leicht ein sonst ruhiger, besonnener Mann hitzig. Sie sind bis zum Aeussersten getrieben; sie wissen sich nicht anders zu helfen, als dass sie, da sie nach den Steinen noch nicht greifen mögen, Christum verspotten und verhöhnen. Der Stachel der Wahrheit hat ihre Herzen getroffen; sie suchen seiner los zu werden, indem sie die Vorwürfe, welche Jesus ihnen gemacht hatte, reichlich wiedergeben. Er hat ihnen gesagt, dass sie nicht in Wahrheit Kinder Abrahams, des Vaters der Gläubigen, wären; sie geben ihm es zurück, indem sie ihn für einen Samariter erklären; er hat ihnen gesagt, dass sie nicht von Gott entstammt sind, sie zahlen ihm diess Wort mit dem Worte heim, dass er einen Dämon habe, von einem Teufel besessen sei. Es ist eben die Art der Welt, die Unschuld zu verdächtigen und zu verleumden. *Οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς*; so sprechen jetzt die Juden. Bengel schreibt dazu: *cum aliqua adhuc formidine horrendam contumeliam pronunciant*; nein, hier ist keine innere Scheu zu entdecken, hier ist die entschlossene Sprache der Bosheit. Mit einer Frage antworten diese Juden, nicht weil sie es noch für fraglich halten, was sie Jesu vorwerfen, in diesem Falle hätten sie sprechen müssen: *οὐ καλῶς λέγουσιν;* sondern weil sie durch diese Frage die Zustimmung Aller zu ihren Beschuldigungen erzielen wollen. Grotius paraphrasirt daher mit besserem Rechte: *nonne merito inter nos dicere solemus*, und Lampe findet hier vollkommen richtig den höchsten Grad der Unverschämtheit, sie wollen mit dieser Form der Frage ihre Blasphemie bemänteln.

Einen Samariter heissen diese Juden den Herrn, ja sie geben zu erkennen, dass sie ihn jetzt nicht zum ersten Male so nennen, sondern dass sie ihn gewohnheitsmässig so schimpfen. Denn einen Schimpf wollen sie ihm ohne Frage durch diese Bezeichnung anthun. Nach Ammonius, Theophylaktus u. A. nennen sie ihn einen Samariter, weil er das Gesetz als ein Adiaphoron behandle und den Sabbath löse. Calvin sagt: *quia Samaritanos Judaei pro apostatis habebant et legis corruptoribus, quoties infamia gravare aliquem volebant, Samaritanum vocabant.* Luthardt mag so weit nicht gehen: „wenn sie ihn“, schreibt er, „einen Samariter nennen, thun sie es in der Meinung, dass unerträgliche Anmassung das Spezifische des Samariters sei.“ Keil tritt ihm bei. Nach Godet wollen sie ihm vorhalten, dass er wie die Samariter ein geschworener Feind des Volkes Gottes sei, da er sie für Teufelskinder erkläre. Calvin hat aber doch wohl das Richtige getroffen,

die Juden verachteten die Samariter nicht wegen ihrer Anmassung, Unverschämtheit und Feindseligkeit, sondern wegen ihres unreinen Ursprunges. Kuthäer und Samariter werden im Talmud häufig neben einander gestellt; Kuthäer und Samariter stehen so den Juden und Judengenossen als Heiden und Heidengenossen, als Apostaten und Ketzer gegenüber. So de Wette, Lücke, Tholuck, Baumgarten-Crusius, Hengstenberg, Bäumlein u. A. mehr. Der Herr hatte die Juden als Bastarde indirekt bezeichnet, denn er hatte ihnen in's Gesicht gesagt, dass sie nicht rechte, ebenbürtige Söhne Abrahams wären. Sie geben diesen Vorwurf in vergrössertem Massstabe zurück und erklären, dass Jesus, der ihnen solche Vorwürfe mache, dadurch gerade sich als einen Samariter verrathe, welcher von dem wahren Glauben Israels abgefallen sei. Doch mit dieser Rückgabe begnügen sie sich noch nicht; sie sind in Hitze gerathen und sprechen darum weiter, dass er ein Daimonion habe. Man darf nicht sagen, dass die Juden absichtlich sprechen: *δαιμόνιον ἔχεις* und nicht *δαίμονα ἔχεις*; *δαίμων* und *δαιμόνιον* unterscheiden sich durchaus nicht im Sprachgebrauche des N. T. wie Teufel und Teufelchen, Beelzebul, der Oberste der Teufel, und ein Teufel, ein unsauberer Geist unteren Ranges. Für einen Besessenen und durch seine Besessenheit wahnsinnig Gewordenen erklären diese Widersacher den Herrn. *Sic non solum,* sagt Lampe, *ex communione Ecclesiae Israelis Jesum eiiciendum, sed et a Deo ipso, in quo tamquam Patre gloriabatur, plaga affectum et Spiritui infernali traditum esse declarant.* Von ihrem Standpunkte aus haben diese Juden vollkommen recht, sie sind scharfe Denker und scheuen sich vor der letzten Consequenz nicht. Jesus hat in einer solchen Weise von seinem Verhältnisse zu seinem Gott und Vater gesprochen, dass die Alternative nur übrig bleibt, ihn entweder als den Sohn Gottes im Glauben anzunehmen, oder ihn als das Kind des Verderbens, dem Satan den Verstand geraubt hat, zu verabscheuen. Diese Alternative steht heute noch vor uns, nur haben nicht Viele den Muth, sie sich zu stellen: es bleibt aber keine andere Wahl heute wie damals, entweder ist Christus das, was er von sich bekennt, der eingeborne Sohn des lebendigen Gottes, oder ein vom Teufel Besessener, der entweder in der Verblendung des Wahnsinnes oder in der Verstockung des Herzens sich Gott gleich gemacht hat. Dass aber in dem Herrn kein Besessener vor ihnen stand, hätten diese Juden schon erkennen können aus der ganzen Art und Weise, wie er mit ihnen handelte, in Sonderheit wie er diese Verläumdung aufnahm.

V. 49. Jesus antwortete: ich habe keinen Teufel, sondern ich ehre meinen Vater und ihr unehret mich.

Ambrosius macht in seinen Officien die sehr richtige Bemerkung: *qui vero cito movetur, iniurias facit, se dignum videri contumelia, quum vult ea indignus probari.* Christus beweist hier durch sein ganzes Verhalten, dass die Beschuldigungen seiner Widersacher ganz grundlos sind. *Τί οὖν ὁ Χριστός,* fragt Chrysostomus vortrefflich, *ἡ πρᾳότης, ἡ ἐπιείκεια;* Je mehr die Juden den Herrn insultiren, desto mehr tritt seine Gelassenheit, Sanftmuth und Geduld hervor. Er antwortet, aber er antwortet nicht auf die beiden Anklagen, welche wider ihn eben erhoben worden waren. Bengel zwar behauptet, dass er von V. 51 an auf diesen Vorwurf antworte, dass er ein Samariter sei, und bemerkt zu *θάνατον* (V. 51) *mortem. Docet Jesus, se non esse Samaritam. Samaritae erant Sadducaei, hostes immortalitatis, teste Epiphanio. Certe Judaei hic loquentes id videntur in Samaritas con-*

tulisse; minorem tamen eorum partem eo errore laborasse, assentiar; aber er steht mit dieser Ansicht ganz einsam da. Die Alten haben sich schon gefragt, warum Jesus nicht die gehässige Insinuation von sich abweise, dass er ein Samariter sei. Was Origenes schon angegeben hatte, brachten Augustinus und nach ihm zum grösseren Theile Gregorius wieder bei. Augustinus sagt: *non dixit, Samaritanus non sum, et utique duo fuerant obiecta: quamvis maledictum maledicto non reddiderit, quamvis convicium convicio non refutaverit, pertinuit tamen ad eum, negare unam rem, alteram non negare. Non frustra, Samaritanus enim interpretatur custos. Noverat se ille nostrum esse custodem, non enim dormit neque dormitat, qui custodit Israel; est ergo ille custos noster, qui creator noster, num enim pertinuit ad eum, ut redimeremur, et non pertineret ad eum, ut servaremur. Denique ut plenius noveritis mysterium, quare se Samaritanum negare non debuit, parabolam illam notissimam attendite, ubi homo quidam descendebat ab Hierusalem ad Hiericho. — Samaritanus ipse est custos noster, ipse accessit ad saucium, ipse impendit misericordiam eique se praestitit proximum, quem non deputavit alienum.* Lampe macht eine recht feine Bemerkung: *non repetit utrumque dicterium, sed tantum posterius, sive quia id saepius iam obiectum erat, sive quia prius tanti non faciebat, quum iam inter Samaritanos haberet, qui in eum credebant, unde et sub emblemate Samaritani aliquando non verebatur de propria persona agere, Luc. 10, 33, sive denique quia id, quod per nomen Samaritani Judaei volebant obiicere, facile concidebat.* Einige meinen, Jesus gehe auf diesen Vorwurf nicht weiter ein, da er nur seine Person und nicht seine Lehre betreffe; hiergegen wäre aber zu erinnern, dass die Juden gerade wegen seiner Lehre seine Person schmähen. Calvin sagt: *sub uno utrumque refellit,* und möchte damit wohl den wahren Grund aufgedeckt haben. Unbedingt ist in der Gegenrede der Juden eine Steigerung; Jesus ist ihnen nicht bloss ein Samariter, sondern auch ein Teufelsbesessener: der Herr bahnt sich nun nicht erst durch die Widerlegung des ersten Vorwurfes den Weg zum zweiten: er geht sogleich auf die schwerste Beschuldigung ein und fasst den wüthenden Stier an den Hörnern. Er spricht: ἐγὼ δαμόνιον οὐκ ἔχω. Cyrillus, welchem Lücke beipflichtet, behauptet, er gebe den Vorwurf, welchen die Juden ihm soeben gemacht hatten, den Urhebern zurück; er irrt sich aber und Gregorius hat recht, wenn er predigt: *in quibus verbis quid aliud nisi superbia nostra confunditur? Quae si exagitata vel leviter fuerit, atrociores iniurias reddit, quam acceperat, facit mala, quae potest, minatur et quae facere non potest. Ecce iniuriam suscipiens dominus non irascitur, non contumeliosa verba respondet. Qui si eisdem ista dicentibus respondere voluisset, daemonium vos habetis, verum profecto diceret. Quia nisi impleti essent daemonio, tam perversa de deo loqui non possent. Sed accepta iniuria, etiam quod verum erat, dicere veritas noluit, ne non dixisse veritatem, sed provocatus contumeliam reddidisse videretur. Ex qua re quid nobis innuitur, nisi ut eo tempore, quo a proximis ex falsitate contumelias accipimus, eorum etiam vera mala taceamus, ne ministerium iustae correptionis in arma vertamus furoris?* Denn Meyer bemerkt ganz richtig: „das nachdrückliche ἐγώ enthält nicht eine Retorsion, welche das Dämonische den Gegnern zuschiebe, was durch οὐκ ἐγώ angedeutet sein müsste, sondern es steht im Gegensatze zu dem folgenden καὶ ὑμεῖς.“ Der Herr weist es ohne weiteres ab, dass er von dem Teufel besessen sei, und behauptet: ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου, welches

wohl der faktische Beweis sein soll, dass von Teufelbesessenheit bei ihm nicht die Rede ist. Denn wer vom Teufel besessen ist, sinnt, spricht und thut, was des Teufels ist: des Teufels aber ist es, Gott die Ehre vorzuenthalten und zu rauben, die Gott allein gebührt. Gott ehren und vom Teufel besessen sein reimt sich gar nicht zusammen. Jesus ehrt seinen Vater, er sucht seines Vaters Ehre, die *gloria Dei* ist der Endzweck seines ganzen Lebens. Was die Engel an der Wiege des Christkindes gesungen: *gloria in excelsis Deo*, das ist dem Kindlein in das tiefste Herz hineingedrungen; das Sinnen, Reden und Handeln des Herrn ist nichts als ein *gloria in excelsis Deo!* Auch hier, wo er so scharf mit den Juden handelt, sucht er nicht seine, sondern seines Gottes Ehre; er will, da es mit dem Stabe Sanft nicht mehr geht, mit dem Stabe Wehe die abgefallenen Kinder zu ihrem rechten Vater hintreiben. Er sucht Gottes Ehre und sie, die Juden? Wir sollten erwarten, dass er ihnen sagte: καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετε τὸν πατέρα: aber er spricht absichtsvoll: καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετέ με. Der Herr könnte wohl hier auf Grund des Wortes: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν also reden. Doch empfiehlt sich mehr der Zusammenhang: ich ehre meinen Vater, ich verzehre mich ganz in seinem Dienste, ich eifere für seinen herrlichen Namen, und was habe ich dafür von euch, die ihr euch für die ächten Söhne Gottes haltet, für einen Lohn? Statt Dank zu ernten, ernte ich den schnödesten Undank, gerade weil ich Gott ehre, unehret ihr mich! Er deckt damit, was Meyer sagt, den Juden nicht bloss ihre Ungerechtigkeit auf, sondern er weist ihnen bestimmt nach, dass sie das sind, was er ihnen ins Gesicht gesagt hat, abgefallene Gotteskinder. So sind sie ihre eigenen Richter!

V. 50. Ich suche nicht meine Ehre, es ist aber Einer, der sie suchet und richtet.

Jesus erhebt noch ein Mal seine treue, warnende Stimme; seine Schmäher sollen wissen, welches Gericht sie auf sich laden. Er sucht nicht seine Ehre: er ist ja der Knecht Gottes, der, um dienen zu können, den Himmel und seine Herrlichkeit verlassen hat, und das Lamm Gottes, welches seinen Mund nicht aufthut vor seinen Scherern. In Niedrigkeit, in Knechtsgestalt will der Herr einhergehen: der Stern aus Jakob entkleidet sich seines Strahlenglanzes, damit die Gestalt des Kreuzes hervortreten könne. *Non quaero gloriam meam,* paraphrasirt Bengel, *neque opus est, ut ego quaeram.* Wenn Christus auch seine Ehre nicht an's Licht zu ziehen beflissen ist, wenn er freiwillig in immer tiefere Schmach und Schande sich herablässt, so bleibt seine Ehre doch nicht im Verborgenen. Der, welcher seine eigene Ehre nicht sucht, wird Ehre finden, wie der, welcher das Leben um seinetwillen verlieret, das Leben erst erhalten wird; mit Preis und Ehre wird ihn Einer krönen und dieser Eine ist die Urpersönlichkeit, das erste, uranfängliche Er! Ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων. Gott sucht die Ehre dessen, der ihm nur die Ehre geben wollte; man thut nicht wohl, ζητεῖν hier im Sinne von בִּקֵּשׁ, heimsuchen, zu fassen, es geht dann der schöne Fortschritt in der Rede verloren, der von dem ζητεῖν zu dem κρίνειν hin statt hat. Gott begnügt sich nicht damit, dass er Mittel und Wege ergreift, um die verborgene, unterdrückte Ehre seines sich selbst verleugnenden Sohnes an das Licht zu ziehen, was Luthardts Meinung ist, noch viel weniger will er, was Weiss angibt, darüber richten, ob ihm die Ehre gegeben oder verweigert wird, was zu nichtssagend wäre in diesem Zusammenhange; sondern er will ein gerechtes Gericht über denen halten, welche die Ehre seines

Sohnes verlästert und verschüttet haben, was Ewald und Hengstenberg behaupten. Meyer, Godet, Keil u. A. fassen die Verherrlichung Jesu und das Gericht über seine Widersacher als die beiden Momente dieses κρίνειν. De Wette und Baumgarten-Crusius wollen κρίνων absolut ohne den Accusativ τὴν δόξαν nehmen; allein das Nächstliegende ist, denselben Casus zu beiden Participien zu ziehen. Augustinus wirft hier die Frage auf, wie sich denn dieses Wort Christi mit dem andern Worte vertrage, das Joh. 5, 22 zu lesen ist. Der grosse Kirchenvater unterscheidet, um diesen scheinbaren Widerspruch zu heben, zwischen einem *poenale iudicium* und einem *iudicium secundum afflictionem*, und legt dann aus: *quod ergo dictum est: iudica me Deus et discerne causam meam de gente non sancta, secundum hoc ait modo dominus Christus: ego non quaero gloriam meam, est qui quaerat et iudicet. Quomodo est qui quaerat et iudicet? Est pater, qui gloriam meam a vestra gloria discernat et separet. Vos enim secundum hoc seculum gloriamini; ego non secundum hoc seculum glorior, qui patri dico: pater, glorifica me ea gloria, quam habui apud te, antequam mundus esset.* Ich glaube aber, dass die Auseinandersetzung Augustins unnöthig künstelt. Wir dürfen einfach sagen: beide Worte stehen in dem vollsten Einklange, denn der Herr will hier nicht in Abrede stellen, dass er der Richter der Lebendigen und der Todten ist, wir würden doch um des folgenden Verses willen uns nicht bei einem Gerichte in dieser Zeit beruhigen können, sondern nothwendig an das Endgericht mit denken müssen, welches jenen Prozess zum Abschlusse bringt; er leugnet bloss, dass er nicht in eigenem Namen, in seinem eigenen Interesse das Gericht abhält; er ist in diesem Gerichte wieder der treue Knecht, welcher seines Gottes und Vaters Willen ausführt.

Der Herr bricht hier ab; er sagt nicht, worin das Gericht derer bestehe, welche ihn verunehren. Wir können es aber mit Sicherheit aus dem folgenden Verse erheben. Man merkt es der ganzen Streitrede an, dass er nicht gekommen ist, zu richten, dass es seines Herzens Wohlgefallen nicht ist, sich mit den Menschenkindern herumzustreiten. Jesus bleibt Jesus in allem Widerspruch und Widerstreit der Sünder; er kann seine Heilandsnatur nicht verleugnen. Auch hier steht er wieder da in der einen Hand das Schwert, um die Feinde, welche den Bau seines Reiches verhindern wollen, zu vertreiben, in der andern Hand aber die Kelle, um sein Gnadenreich zu bauen.

V. 51. Wahrlich, wahrlich ich sage euch: so jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich.

Diese Worte sollen mit den vorigen nicht mehr in Verbindung stehen. Calvin bemerkt: *non dubium, quin aliquos in turba illa Christus sanabiles cognoverit, alios etiam doctrinae suae minime adversos.* De Wette, welchem Godet beistimmt, meint, dass der Herr nach einer Pause mit diesem Worte an die Gläubigen im Sinne von V. 31 sich gewendet habe; Tholuck lässt ihn dieses Wort in den Haufen gleichsam hineinwerfen, dass jeder, welcher es wolle, es aufnehmen könne. Lücke findet auch keine Verknüpfung hier mit dem unmittelbar vorhergehenden Verse, sondern eine Wiederaufnahme der V. 31 angefangenen, aber bald unterbrochenen Gedankenreihe, um sie nun zu Ende zu führen. Alle diese Ausflüchte sind aber unstatthaft, denn der Evangelist lässt Jesus in einem Athem weiter sprechen; sie sind ganz überflüssig, denn ein Zusammenhang ist gar nicht so schwer nachzuweisen.

Bengel schreibt: *probat Jesus ab effectu futuro, quo pater ipsum sit honoraturus, se suumque verbum nil habere commune cum diabolo superbo et homicida.* Meyer, welcher in κρίνων die Andeutung der gerechten Bestrafung fand, bemerkt, Jesus setze in feierlicher Versicherung hinzu, „was dazu gehöre, statt dieser κρίσις das ewige Leben zu empfangen, nämlich das Halten seines Wortes". Baumgarten-Crusius geht mit seiner Anmerkung wieder auf Bengel zurück, denn er meint, dass Gott die Sache seines Sohnes dadurch bewähren und demnach dadurch seine Ehre richten werde, dass die Gläubigen des Herrn den Tod nicht sehen sollen. Die Rechtfertigung Jesu soll nach Luthardt darin bestehen, dass offenbar werden wird, dass das Heilsgut und die Heilszukunft in ihm beschlossen und an seine Person geknüpft ist. Jesus verkündet diese Wahrheit nicht als der Richter, sondern als der Heiland; er wirft sein Netz noch ein Mal mitten unter seine Feinde aus, um unter ihnen den einen oder den anderen zu fangen: er bleibt bei allem Schimpf, bei aller Schmach sich und seinem Berufe treu und beweist es eben mit diesen Worten, dass er selbst nicht richtet.

Der Herr hebt sehr bedeutsam an: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν; bei den Synoptikern findet sich niemals dieses doppelte ἀμήν, wohl aber sehr häufig bei unserem Evangelisten. Die Verdoppelung hat wohl keinen anderen Zweck, als dass sie dem folgenden Worte noch mehr Kraft und Nachdruck verleihen soll. Eine grosse Verheissung will Jesus versiegeln, er sagt nämlich: ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. Eine Bedingung spricht er damit für das erste aus; sein grosses Verheissungswort gilt nur denen, welche sein Wort halten. Auf dem „sein" liegt der Accent, dieses ist durch die Stellung des Pronomens schon angedeutet. Die Zusage gilt einzig und allein denen, welche Christi Wort halten; kein anderes Wort hat solch eine Lebenskraft. Ein τηρεῖν wird gefordert, was heisst das? Wahl, Bretschneider, Kühnöl sagen: ausüben: man würde dann aber wohl statt τὸν λόγον erwarten τοὺς λόγους. Lücke und Tholuck verstehen τηρεῖν von dem Bewahren in dem Herzen, so dass es dann dem μένειν ἐν τῷ λόγῳ gleich wäre. Allein diess ist eine ganz willkürliche Beschränkung, welche sich mit V. 55 durchaus nicht verträgt, wo Jesus von sich aussagt, dass er das Wort seines Vaters halte. Bengel sagt vollständig erschöpfend: *servare debemus doctrinam Jesu, credendo; promissa, sperando; facienda, obediendo*, und Meyer will wohl das Nämliche sagen, wenn er das Halten von der Befolgung versteht, welches die Frucht und Probe des rechten Glaubens sei. Der Herr verheisst nun jedwedem, welcher sein Wort hält, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. Es ist das erste Mal, dass Christus in dieser Weise redet. Er hat allerdings früher schon den Gläubigen versprochen, dass sie das Leben haben sollen, dass er sie auferwecken wird; hier ist es aber das erste Mal, dass er neben diese positive Verheissung die bestimmte Negation des Todes stellt. Ist es nun eine absolute, oder nur eine relative Verneinung? Einige steifen sich ganz ungehörig auf die Stellung des Zusatzes εἰς τὸν αἰῶνα und behaupten, dass Jesus nur aussagen wolle, seine Gläubigen würden nicht auf ewig, für immer den Tod sehen. Hiergegen erhebt sich Bengel mit seinem Ausspruche: *efficacissimum argumentum contra psychopannychitas;* jene Auffassung scheint nur dem Umstande ihren Ursprung zu verdanken, dass trotz dieser Verheissung des Herrn seine Gläubigen noch fort und fort sterben. Wir sagen: Christus erklärt hier auf das entschiedenste, dass der Tod für seine Gläubigen nicht

mehr existire, dass der Tod sein Recht an denen verloren habe, welche sein Wort halten. Stier handelt hier ein Breites, ob es recht, sei zu sagen, der Herr rede von dem eigentlichen oder dem bildlichen Tode, und entscheidet sich schliesslich dahin, dass der eigentliche Tod der geistliche Tod sei und der leibliche Tod der bildliche. Gewiss hat dieser Schriftausleger recht; denn der leibliche Tod, welcher über uns erst gekommen ist dadurch, dass wir uns durch die Sünde von Gott, dem Ursprunge des Lebens, losgerissen, ist nur eine Folge und ein Abbild jenes unsichtbaren Todes. Es fragt sich aber, ob Jesus hier von dem einen oder dem andern dieser Tode bestimmt redet. Augustinus entscheidet sich für den geistlichen, den ewigen Tod: *quid sibi vult, quod ait: qui sermonem meum servaverit, mortem non videbit in aeternum: nisi quia videbat dominus aliam mortem, de qua nos liberare venerat, mortem secundam, mortem aeternam, mortem gehennarum, mortem damnationis cum diabolo et angelis eius? Ipsa est vera mors, nam ista migratio est. Quid est ista mors? Relictio corporis, depositio sarcinae gravis.* Dennoch aber kann ich dieser Auffassung nicht beistimmen; die Juden verstehen den Herrn nicht falsch, wenn sie diese tröstliche Verheissung auf das leibliche Sterben beziehen und von Abrahams Tode sprechen. Das leibliche Sterben ist auch mehr als eine *migratio, relictio corporis, depositio sarcinae gravis.* Der leibliche Tod ist dieses nur für den, welcher im Glauben steht; für den natürlichen Menschen ist der leibliche Tod, weil er ihn von dieser Welt hinwegnimmt, in welcher er seine Seligkeit suchte, und ihn dieses Leibes von Fleisch und Blut beraubt, den er ganz absonderlich hegte und pflegte, ein schweres Gericht, selbst wenn es nicht hiesse: es ist dem Menschen gesetzt, ein Mal zu sterben und darnach das Gericht. Trefflich sagt Luther: „in den Tod müssen wir alle und dahin sterben, aber ein Christ schmeckt oder siehet den Tod nicht, das ist, er fühlet ihn nicht, erschrickt nicht so dafür, und gehet sanft und stille hinein, als entschliefe er und stürbe doch nicht. Aber ein Gottloser fühlet ihn und entsetzet sich dafür ewiglich. Also dass man den Tod schmecken wohl mag heissen die Kraft und Macht oder Bitterkeit des Todes, ja, es ist der ewige Tod und die Hölle.“ Bekannt ist, dass derselbe Gottesmann an dem Tage vor seinem Tode diesen Vers einem Freunde in sein Stammbuch einschrieb mit folgendem Nachwort: *quam incredibile est hoc dictum et contra externam et quotidianam experientiam. Nihilominus verissimum est, quando homo serio verbum Dei in corde suo perpendit, ei credit eique indormiscit sive immoritur, quod tum abeat, antequam mortem exspectet aut experiatur. Et sic indubitato beate in verbo ita credito ac considerato occumbit, si quis servaverit, hoc est, qui audit, retinet, credit, in cognitione Christi crescit et beneficiis Christi se consolatur. O domine, adiuva nos, ut credamus. Amen.*

Wer Christi Wort hält, soll in Ewigkeit den Tod nicht sehen. Es ist an diesen Worten *θάνατον θεωρεῖν* nicht zu drehen, sie stehen kurz und gut im Sinne von *ἀποθνήσκειν*. Augustinus bemerkt schon treffend: *videbit — dictum est et gustabit pro eo, quod est, experietur* und Hupfeld erklärt zu *ψ*. 4, 7: „Schauen wird von allem sinnlichen Empfinden und Wahrnehmen gesagt, wie die Grube schauen *ψ*. 16, 10, den Hunger schauen, Jerem. 5, 12, den Krieg schauen, Jerem. 42, 14, ebenso *ἰδεῖν* in den Apokryphen und in dem Neuen Testamente z. B. den Tod Luk. 2, 26.“ Wer das Wort des Herrn bewahrt, der bleibt vor dem Tode in Zeit und Ewigkeit bewahrt: das Wort des Herrn hat also eine dem Tode und dem Verderben wehrende

Kraft. Jesus lässt sich hier nicht weiter darüber aus, warum dem Worte seines Mundes solch eine lebendige Kraft innewohnt; er sagt sonst, was er hier andeutet, frei heraus, meine Worte sind Geist und Leben (Joh. 6, 63); wir dürfen sagen: das Wort, das im Anfang war und als Gott bei Gott war, das der Welt das Leben und das Licht gegeben hat, hat die Worte, welche es in der Zeit geredet hat, nicht aus sich herausgestossen, sondern hat sich diesen Worten selbst mitgetheilt; der Herr begleitet sein Wort nicht bloss durch mitfolgende Zeichen, er selbst ist allezeit seinem Worte gegenwärtig, es ist, so zu sagen, jetzt die Erscheinungsform des fleischgewordenen Logos.

V. 52. Da sprachen die Juden zu ihm: nun erkennen wir, dass du den Teufel hast. Abraham ist gestorben und die Propheten, und du sprichst: so jemand mein Wort hält, der wird den Tod nicht schmecken ewiglich.

Der Unglaube lässt sich nicht leicht zur Besinnung zurückrufen; er verstrickt sich immer tiefer in seinen Widerspruch und setzt sich schnell auf einen Dreifuss, um grosse Worte zu reden. Wir sehen das hier; die Feinde des Herrn, welche vorher nur zu sprechen gewagt hatten: *οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς*, sagen jetzt rund heraus: *νῦν ἐγνώκαμεν, ὅτι δαιμόνιον ἔχεις*. Bengel bemerkt gut: *antea cum dubitatione aliqua locuti erant v. 48. Nunc asservationi Jesu v. 51 opponunt affirmationem hanc.* Es ist ihnen nunmehr eine ganz unzweifelhafte Sache, dass Jesus von einem Teufel besessen ist; sie haben einen Schluss gemacht, und wir müssen diesem Schlusse die logische Richtigkeit zugestehen. Sie gehen von der Thatsache aus, dass Abraham und die Propheten, d. h. dass die grössten Männer des Alten Testamentes, die Heiligen Gottes gestorben sind, und setzen neben diese Thatsache das Wort des Herrn, das er so eben gesprochen hat. Sie verdrehen dieses Wort nicht, wie Calvin schon ganz richtig gesehen hat *(quod nonnulli calumniose torqueri ab ipsis verba putant, quia dicunt mortem gustare, quod ex Christo non audierant, mihi parum solidum videtur; potius sentio, loquutiones Hebraeis fuisse synonymas mortem gustare et videre pro mori)*, sondern verschärfen nur dadurch, dass sie statt *θεωρεῖν* ihr *γεύεσθαι* setzen, die Spitze, was auch Godet, Meyer und Weiss anerkennen und Keil mit Unrecht leugnet. Beide Ausdrücke sind durchaus nicht gleichbedeutend. Das Sehen lässt das Objekt noch ausser uns, ist ein äusserliches Wahrnehmen, das Schmecken bringt dieses Objekt uns aber in die unmittelbarste Nähe, ist ein inneres Erfahren. Die Kraft und Bitterkeit des Todes wird somit durch dieses Wort *γεύσηται θανάτου* recht scharf angedeutet. Wir lassen die Gelehrten sich streiten, ob dieser Ausdruck, wie Gesenius zu Jesaj. 51, 17 behauptet hat, auf die Vorstellung zurückgeht, dass der Tod ein Becher voll bitteren Getränkes sei (Matth. 20, 22. 26, 39, 42) oder nicht; wichtiger ist uns die Frage, ob die Feinde des Herrn sein Wort von dem Nichtsterben der Seinen mit dem Gestorbensein der Väter in eine ungehörige Verbindung bringen. Gregorius meint, dass sie das Wort Christi falsch deuten: *quia enim aeternae morti inhaeserant et eandem mortem, cui inhaeserant, non videbant, dum solam mortem carnis aspicerent, in veritatis sermone caligabant*, und Calvin motivirt dieses Missverständniss mit diesen Worten: *isti vero, ut carnales sunt, nullam agnoscunt a morte liberationem, nisi quae palam in corpore appareat.* Gewiss hat Calvin recht; diese Leute wissen nichts von dem ewigen Tod und fürchten sich auch nicht vor demselben,

sie kennen nur das Sterben des Leibes und beschränken hierauf das Wort des Herrn, welches von beiderlei Sterben handelt. Aber weil Christus von beidem ohne Unterschied geredet hat, so kann man ihnen nicht ein Verdrehen, sondern nur eine einseitige Anwendung seines Wortes schuld geben.

V. 53. Bist du mehr, denn unser Vater Abraham, der ja gestorben ist? Und die Propheten sind gestorben! Was machst du aus dir selbst?

Den Schluss verstecken die Juden unter eine boshafte Frage. Lampe sagt richtig: *id, quod hic supponunt, est, quod qui alios a morte vult liberare, ipse potestati mortis non debeat subiectus esse, sed vim vitae indissolubilis in se ipso possidere. Hoc certa ratione verum est, quia causa nequit dare, quod non habet; quamvis alio respectu quoad personam Messiae falsissimum, cum ille, ut alios a morte liberaret, ipse mortem debuerit gustare.* Hebr. 2, 9. Und diese Obmacht Christi über Abraham und die Propheten ist um so hervorstechender, als schon das blosse Wort des Herrn, so es nur im Glauben bewahrt wird, von dem Tode in Zeit und Ewigkeit errettet. Was ist gegen einen solchen Mann Abraham, dieser gepriesene Vater Israels, dieser Freund Gottes? Er ist gestorben! Was die Propheten? Auch sie sind gestorben! Welcher Hochmuthsteufel spricht da nicht aus dem Munde dieses Jesus von Nazareth, der sich über Alle erhebt, welche das A. T. am höchsten gestellt hat! Calvin bemerkt: *alterum vitium, quod splendore Abrahae et sanctorum Christi gloriae tenebras offundere conantur. Atqui non secus ac solis fulgor stellas omnes obscurat, ita prae immenso Christi fulgore quidquid gloriae est in sanctis omnibus evanescere oportet.* Wie vor dem Herrn, wenn er wiederkommt, Sonne, Mond und Sterne ihren Glanz verlieren werden, so haben bei seiner ersten Erscheinung schon Alle, welche wie Lichter an ihrem Orte unter den Menschenkindern leuchteten, ihren Glanz verloren. Hier ist mehr denn Abraham, mehr denn der Propheten Einer! Und merkwürdig ist die Grösse dieses Mannes; er sucht nicht seine Ehre, er geht nicht darauf aus, sich selbst gross zu machen, er beugt, er demüthigt sich in einem fort, aber seine Sonne ist in stetem Aufgang begriffen, und wie die Sonne, wenn an dem Himmel schwere, schwarze Wolken aufsteigen und sich vor sie legen, ihre alles überwindende Kraft und Herrlichkeit am besten offenbart, so helfen seine Feinde diesem Knechte Gottes dadurch, dass sie ihn verunehren mit Wort und Werk, zur rechten Offenbarung seiner Ehre und seines herrlichen Namens. Er herrscht unter seinen Feinden, sie sind die Stufen, auf welchen er zu seinem Throne aufsteigt, sie sind der Schemel seiner Füsse. Wenn sie geschwiegen hätten, wenn sie nicht den Abraham und die Propheten von den Todten aufgerufen hätten, um durch sie seine Ehre zu nichte zu machen, so hätte er sich auf keinen Fall ausgelassen über das Verhältniss, in welchem er zu diesen Heroen des alten Bundes steht, denn er sucht ja nicht seine Ehre. Sie nöthigen ihn aber, eine Hülle nach der andern abzustreifen, und pressen ihm das Bekenntniss aus, dass er nicht bloss von nun an der Lebensspender ist, sondern dass er die Hoffnung und die Freude der Väter von Anfang gewesen ist.

V. 54. Jesus antwortete: so ich mich selber ehre, so ist meine Ehre nichts. Es ist aber mein Vater, der mich ehret, welchen ihr sprecht, er sei euer Gott, und kennet ihn nicht.

Wenn Plato *leg. 1, 626* sagt: τὸ νικᾶν αὐτὸν αὑτὸν πασῶν νικῶν

πρώτη τε καὶ ἀρίστη, τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ᾽ ἑαυτοῦ πάντων αἴσχιστόν τε καὶ ἅμα κάκιστον, so ist dem Herrn dieser schönste und schwerste Sieg hier gelungen. Er bleibt, von seinen Feinden auf das gehässigste angegriffen und auf das tiefste verletzt, doch ruhig, sanftmüthig und geduldig: er ringt nicht nach Fassung, er kämpft nicht erst seinen Unmuth nieder, er hat schon lange gelernt und sich geübt, sich selbst zu verleugnen, zu beherrschen und zu überwinden. Jesus fängt nochmals mit der Versicherung an, dass er nicht sich selbst ehren will. Eine solche wiederholte Betheuerung ist hier ganz am Platze, denn er hat etwas überaus Grosses von sich selbst zu sagen und dieses Grosse ist etwas Neues, dieses nämlich, dass er auch für die Gläubigen des A. T. das Leben und das Heil gewesen. Calvin macht noch auf einen anderen Umstand aufmerksam: *antequam de iniqua illa comparatione respondeat, praefatur, se non quaerere propriam gloriam, atque ita occurrit eorum calumniae. Si quis obiiciat, Christum se quoque ipsum glorificasse: prompta est solutio, quod hoc humanitus non fecerit, sed duce ac autore Deo; nam hic (ut pluribus aliis locis) se per concessionem a Deo separat.* Die Feinde mussten es, wenn sie den ganzen Gang der Verhandlungen im Gedächtnisse behalten hatten, ihm zugestehen, dass er nicht seine Ehre suche, denn nirgends hatte er die Initiative ergriffen, um etwas zu seiner Ehre zu sagen, sondern sie waren gewaltsam in ihn gedrungen und hatten ihn genöthigt, weiter von sich selbst zu zeugen. Sie haben aber ein kurzes Gedächtniss und so thut die Versicherung immer und immer wieder noth, dass er nicht seine Ehre sucht; er gibt damit zugleich eine Antwort auf die Frage: *τίνα σεαυτὸν ποιεῖς*. Mit gutem Grunde bemerkt Augustinus zu unserem Verse: *hoc ait propter illud, quod dixerant, quem te ipsum facis.* Wenn der Herr selbst seine Ehre suchte, so wäre seine Ehre *οὐδέν*, Nichts. Lampe bemerkt richtig: *nihil in stylo sacro aliquando sumitur pro re falsa ac mendaci 1 Cor. 8, 4, pro re irrita, quae scopum suum non assequitur Prov. 24, 20. Jesaj. 41, 11, 12, pro re exigui nulliusve pretii Hagg. 2, 4. Eccl. 3, 19, pro re vana, soliditate carente Jes. 40, 17, pro re denique brevissimi temporis ψ. 39, 6.* Der Herr darf getrost davon abstehen, seine Ehre zu suchen, denn es ist Einer da, der seine Ehre sucht und richtet. Dieser Eine, den der Geschmähte vorher nicht genannt hat, wird hier bestimmt angegeben, so dass Herakleon nicht zu entschuldigen ist, wenn er unter dem Richter V. 50 Moses verstand; es ist der Vater. Es wird meist ausser Acht gelassen, dass Jesus hier ausdrücklich sagt: *ὁ πατήρ μου* und diesen später *θεὸς ὑμῶν* nennt: der Wechsel der Ausdrücke ist höchst bedeutsam. Jesus hebt mit dem *ὁ πατήρ μου* nicht bloss hervor, dass er mit Gott in einer Wesensgemeinschaft sich befindet, er deutet auch darauf hin, worauf seine Zuversicht auf Gott als dem Richter seiner Ehre ruht. Wie schon ein Menschenvater in Mitleidenschaft versetzt wird, wenn die Ehre seines Kindes angetastet wird, und er für sein Kind einzutreten sich gezwungen sieht, so kann der himmlische Vater auch dazu nicht schweigen, wenn sein Sohn hier auf Erden verunglimpft wird, er muss, weil er Vater ist, für die geschmähte Unschuld seines Sohnes sich erheben. Bedeutsam ist es aber auch, dass der Herr sagt: *ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με*, und nicht sagt: *ὁ δοξάσων με*. Er weiss es also, dass nicht erst in ferner Zukunft der Vater seinen Prozess übernimmt, um seine Ehre an den Tag zu bringen; er hat es schon erkannt und erfahren, dass der Vater damit beschäftigt ist, seine Ehre zu suchen und zu retten. Gut sagt Meyer:

„*participium praesentis* mit Artikel substantivisch, das ständige, fortdauernde Thun bezeichnend, daher auch nicht bloss eine besondere Art oder That des δοξάζειν meinend.“ Gott ehret den Herrn, bringt seine Ehre seinen Widersachern gegenüber an das Licht; wer sind diese Widersacher? Die sind es, mit denen Jesus hier handelt; gegen diese muss der Vater seines eingebornen Sohnes Ehre vertheidigen; und diese, gegen welche der Gott und Vater unsers Herrn Jesu zu wehren hat, sagen von diesem Vater fort und fort aus, dass er ihr Gott ist. Wie will dieses Beides mit einander stimmen? Sind sie, was sie von sich rühmen, so können sie unmöglich den Sohn verunehren, so müssen sie auch ihrerseits dem die Ehre geben, welchen der Vater ehret und geehrt haben will. Ihr Verhalten gegen den Sohn straft sie hinsichtlich ihres Selbstruhmes der Lüge; der Gott, den sie als ihren Gott prätendiren, kann nicht ihr Gott sein, sie beweisen es mit der That, dass sie ihn gar nicht kennen. „Sie haben trotz ihrer theokratischen Einbildung,“ sagen wir mit Meyer, „Gott nicht erkannt, nicht weil sie ein anderes göttliches Wesen, ihren Nationalgott, für den höchsten hielten (Hilgenfeld), sondern weil sie von dem Einen wahren Gott, der sich ihnen im A. T. offenbar gemacht hatte, sich durch ihre Verblendung und Verstocktheit falsche Vorstellungen gebildet hatten. Nach Hilgenfeld freilich ist die jüdische Religion im Lehrbegriffe des Johannes ihrer Substanz nach das Werk des Demiurgen und nur ohne dessen Wissen hat der Logos die Keime der höchsten Religion in ihr verborgen.“

V. 55. Ich aber kenne ihn und so ich würde sagen: ich kenne ihn nicht, so würde ich ein Lügner, gleich wie ihr seid. Aber ich kenne ihn und halte sein Wort.

Interea, sagt Calvin, *Christus conscientiae suae fiduciam illorum proterviae opponit, atque ita omnes Dei servos animis compositos esse decet, ut hoc uno contenti sint, Deum a parte sua stare, etiamsi totus mundus contra eum insurgat.* Der Herr spricht sehr energisch und bedeutsam: ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν. Dem οὐκ ἐγνώκατε steht dieses ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτὸν haarscharf gegenüber. Man achte auf den Wechsel in den Zeitwörtern; Bengel bemerkt schon sehr scharfsinnig: *modo dixit*, οὐκ ἐγνώκατε; *nunc non* ἔγνωκα, *sed* οἶδα. ἔγνωκα *dicit initium quoddam; at filii notitia de patre est aeterna; novit patrem et gloriam, quam ipsi pater tribuit.* Jesus ist zu der Erkenntniss Gottes nicht allmählich gelangt, die volle Erkenntniss Gottes ist nicht der gesammelte Erwerb seines Lebens, sondern der Grundbesitz, mit welchem er in dieses Leben eintrat. Er kennt den Vater, und zwar kennt er ihn auf eine ganz einzige, absolute Weise: dieses ist in dem gleich Folgenden angedeutet. Wäre die Erkenntniss des Herrn vom Vater nur eine approximative, nur eine partielle, so könnte der Erlöser auf keinen Fall sagen: und wenn ich würde sagen: ich kenne ihn nicht, so würde ich ein Lügner, gleich wie ihr seid. Wenn er schweigen wollte von seiner Gotteserkenntniss, wenn er uns verhalten wollte, dass Gott in dem Angesichte des Sohnes zu erkennen ist, so würde der Herr ein ψεύστης sein, denn ein ψ. ist nach Bengels zutreffender Bemerkung: *qui vel affirmat neganda, vel negat affirmanda.* Christus kann und darf nicht anders von sich reden, als er es hier gethan hat, wenn er nicht mit seinem innersten Wesen, mit seinem eigensten Ich in schreienden Widerspruch sich verwickeln will; er muss Gewissens und Amts halber so reden, wie er redet. *Insignis sententia*, sagt Calvin, *quod in hunc finem se nobis patefaciat Deus, ut fidem cordis*

apud homines ore profiteamur, quum opus est. Neque enim parum terroris incutere nobis debet, quod qui dissimulant in hominum gratiam ac Dei veritatem vel abnegant, vel impiis commentis deformant, non leviter tantum carpuntur, sed ablegantur ad diaboli filios.

Den Beschuldigungen und Selbstüberhebungen seiner Widersacher begegnet Jesus noch ein Mal mit dem Satze: *οἶδα αὐτὸν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ.* Olshausen konnte sich in diese Aussage nicht recht finden, sie schien ihm etwas nach Socinianismus zu schmecken. Er ist nicht tief genug gegangen, Bengels feine Anmerkung hätte ihm alle Scrupel nehmen können: *primum ait, novi: inde, servo. Est enim filius. At fideles, illo instituente, servant verbum; et sic acquirunt notitiam.* Jesus hebt mit diesem Worte sein Einssein mit dem Vater nach zwei Seiten hin bestimmt hervor; er ist nämlich mit Gott dem Vater nicht bloss theoretisch, sondern auch praktisch, nicht bloss in seiner Erkenntniss, sondern auch mit seinem Willen und Handeln eins.

So hat der Herr den einen Vorwurf beseitigt, dass er sich selbst ehre, nun kommt er auf sein Verhältniss zu Abraham zu sprechen:

V. 56. Abraham, euer Vater, ward froh, dass er meinen Tag sehen sollte; und er sah ihn und freute sich.

Ich finde hier nicht mit Chrysostomus eine Weiterentwicklung der vorigen Gedankenreihe und sage nicht mit Calvin: *ille me absentem desideravit, vos praesentem aspernamini.* Der Herr geht zu etwas Neuem über, er will das Verhältniss, in welchem er zu Abraham steht, ins Klare bringen, wie Euthymius schon ganz richtig gesehen hat, *εἶτα κατασκευάζει καὶ ὅτι μείζων ἐστὶ τοῦ Ἀβραάμ.* So auch Luthardt, Ewald. Die Worte dieses Verses sind dem Buchstaben nach sehr plan: *ἀγαλλιᾶσθαι* bedeutet nicht den freudigen Wunsch, was Grotius, Kühnöl u. A. angeben, sondern die höchste, in lauten Jubel ausbrechende Freude, wie nicht erst Bäumlein bemerkt hat, sondern der alte Cyrill zu Ps. 33 schon angibt. Abraham frohlockte, dass er den Tag des Herrn sehen sollte, *ἵνα ἴδῃ.* Meyer sagt hierzu: „er frohlockte, um zu sehen; der Gegenstand des Frohlockens ist als das Ziel gedacht, auf dessen Erreichung die Absicht der freudigen Gemüthserregung geht. Er freute sich auf das Sehen meines Tages, d. h. darauf, den Tag meiner Erscheinung auf Erden zu erleben." So wird das *ἵνα* in seiner ursprünglichen Bedeutung gelassen; andere Ausleger freilich fassen mit Bäumlein *ἵνα ἴδῃ = ὅτι ἔμελλεν ἰδεῖν*, denn mit *ἵνα* und dem Conjunktiv treten auch Objectivsätze auf. Der Conjunktiv erscheint dann insoweit doch immer noch in seiner ursprünglichen Bedeutung, als er das ausdrückt, was noch geschehen soll. Abraham freute sich also mit unaussprechlicher Freude auf den Tag des Herrn, und er sah ihn wirklich und freute sich; seine Sehnsucht, seine Hoffnung ward erfüllt. Der Herr unterscheidet also in dem Leben des Erzvaters zwei Momente, in welchen es so recht hervorbrach, dass Christus seines Herzens Freude und Trost war; einen Zeitpunkt, da die Sehnsucht den höchsten Grad erreicht hatte, und einen andern, da er sich im seligen Besitze und Genusse des ersehnten Heils befand. Wir gehen bis hierher mit Hengstenberg vollständig zusammen, welcher in seiner Christologie 1, 48 sagt: „es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass diese Worte (Abraham frohlockte, dass er meinen Tag sähe) das herzliche und freudige Verlangen Abrahams, diesen Tag zu schauen, bezeichnen, dass Bengel richtig erklärt: *gestivit cum desiderio.* Denn *ἀγαλλιάομαι* bezeichnet

zwar an sich nur das Frohlocken, der Begriff der freudigen Sehnsucht wird aber durch die Verbindung mit ἵνα gegeben. Unsere Worte bezeichnen Abrahams herzliche Lust und Sehnsucht nach dem Offenbarwerden des Tages Jehova's und Christi im Geiste, die folgenden die Befriedigung dieser Sehnsucht, wie sie durch die Ertheilung der Verheissung von dem Segen über alle Geschlechter der Erde erfolgte."

Nun theilen sich aber die Wege der Ausleger; es fragt sich nämlich, was unter dem Tage des Herrn zu verstehen ist, welchen Abraham herbeisehnte und schaute, und weiter, wann dieses Frohlocken der Sehnsucht im Leben Abrahams stattfand, und endlich, wann der Erzvater den Tag des Herrn schaute.

Augustinus sagt schon: *incertum potest esse, unde dixerit, utrum diem domini temporalem, quo erat venturus in carne, an diem domini, qui nescit ortum, nescit occasum;* er ist also ungewiss, ob der Tag des Herrn der Tag seiner Erscheinung in der Niedrigkeit des Fleisches sei, oder der Tag seiner Wiederkunft in Glorie. Beide Auffassungen sind seitdem vertreten worden; Tholuck, de Wette, Lücke, Godet u. A. halten es mit dem alten Cyrillus und verstehen mit Berufung auf Luk. 17, 22 unter dem Tage des Herrn seine Erscheinungszeit im Fleische. Das ist aber Vielen zu weit und zu allgemein; und so schreibt Meyer zu unserer Stelle: „die ἡμέρα ἡ ἐμή ist ganz ausdrücklich (daher nicht τὰς ἡμέρας τὰς ἐμάς, vergl. Luk. 17, 22) der bestimmte einzelne Tag der Erscheinung Christi auf Erden, d. i. der Tag seiner Geburt (Hiob 3, 1. Diogenes Laert. 4, 41), nach johanneischer Anschauung der Tag, an welchem das ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο geschehen war. Diess war die grosse Epoche der Heilsgeschichte, welche Abraham schauen sollte." Während Meyer den Tag des Herrn so auf den Weihnachtstag beschränkt, verstehen Chrysostomus, Euthymius u. A. unter diesem Tage des Herrn in Sonderheit den Charfreitag, den Tag der Kreuzigung. Die andere Ansicht des Augustinus, welche auch Theophylaktus befürwortet, nach welcher der Tag des Herrn der grosse Tag seiner Zukunft ist, haben Bengel *(diem maiestatis Christi Phil. 1. 10. 1 Cor. 1, 8, qui dies omnia Christi tempora, etiam in oculis Abrahae praesupponit. Alii sunt dies carnis Christi (ut aliis se impendit), alius dies Christi ipsius et gloriae eius. Hic dies respectu huius sermonis erat futurus)*, Hengstenberg (es ist nicht die Zeit seiner ersten Erscheinung, sondern die Zeit seiner Verherrlichung, im Einklange auch mit dem Sprachgebrauche des N. T., vergl. z. B. Phil. 1, 10. Der Tag Christi ist die Zeit, da die Verheissung: gesegnet werden u. s. w. in Erfüllung gegangen) und Andere wieder aufgenommen; wie mir aber scheint, mit Unrecht. So ohne Weiteres ist ἡ ἡμέρα ἡ ἐμή nicht mit ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου identisch und ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ist doch auch in den Evangelien nicht ein so ausgeprägter Begriff, dass er nichts anders als die Parusie des Herrn bezeichnen könnte; der Zusammenhang wird zu Rathe zu ziehen sein, ob hier der Tag des Herrn in Niedrigkeit oder in Herrlichkeit gedacht ist. Da nun der ganze Zusammenhang hier uns in die Gegenwart weist, so ist der Tag des Herrn auch als der gegenwärtige Tag, d. h. als seine Erscheinung im Fleische zu fassen.

Das Frohlocken über die zukünftige Erscheinung des Herrn im Fleische ist natürlich in dem diessseitigen Leben Abrahams zu suchen; es bieten sich verschiedene Momente seines Lebens dar. „Das Natürlichste ist gewiss," sagt Bäumlein in Uebereinstimmung mit de Wette u. A., „es mit der dem

Abraham über die Zukunft seines Geschlechtes gewordenen Offenbarung zu verbinden. Genes. 18, 18. 22, 18.“ Es ist aber nicht einzusehen, warum Bäumlein nicht auf die früheren, dem Abraham gewordenen Verheissungen, Genesis Kap. 12 und 15, zurückgeht. Wir werden vornehmlich an das Kap. 15 zu denken haben, wo ausdrücklich gesagt ist, dass Abraham den grossen Gottesverheissungen, welche ihm geworden waren, unbedingten Glauben schenkte. Es muss freilich, wie Meyer ganz richtig bemerkt, vorausgesetzt werden, dass der Erzvater „den messianischen Charakter der göttlichen Verheissung erkannt habe, was bei ihm, dem auserkorenen Empfänger göttlicher Offenbarung, mit Recht vorausgesetzt werden konnte.“ Es ist aber wohl zu beachten, dass Jesus hier nicht ausdrücklich sagt, dass Abraham sich gefreuet habe, dass er ihn sehen sollte; es wird hier nicht von der Person des Herrn, sondern nur von dem Tage des Herrn geredet. Ob Abraham an einen persönlichen Heilsmittler geglaubt hat, ob er die Verheissung von seinem Samen so bestimmt auf eine Person deutete, als es von dem Apostel Paulus Galat. 3, 16 ff. geschehen ist, wird hier nicht ausgesagt; es bleibt offen, dass Abraham seinen gesammten Samen als den Heilsbringer voraussetzte.

Abraham hat nun, was er hoffte, geschaut. Wann aber schaute er dieses? Am nächsten liegt es, da man nur Gegenwärtiges schaut, dieses Schauen Abrahams in die Gegenwart hereinzurücken und den Herrn dahin zu verstehen, dass Abraham in seinem paradiesischen, jenseitigen Leben seinen Tag gesehen und dessen sich gefreut habe. Origenes, Bucer, Maldonat, Lampe, Mosheim, Lücke, de Wette, Tholuck, Luthardt früher, Lange, Lechler, Ebrard, Bäumlein, Godet, Meyer entscheiden sich hierfür; letzterer sagt: „es wurde ihm verwirklicht nicht in seinem irdischen Leben, sondern in seinem paradiesischen Zustande, in welchem er, der Stammvater des Messias und der Nation, den Anbruch der messianischen Zeit, als dieser durch die Geburt Jesu als Messias auf Erden erfolgt war, in Erfahrung gebracht hat, wie auch dem Mose und Elias im Paradiese die Erscheinung Jesu auf Erden bekannt geworden ist (Matth. 17, 4). So sah er im Paradiese den Tag Christi, wie er überhaupt daselbst mit den Zuständen seines Volkes in Beziehung blieb (Luk. 16, 25 ff.). Darauf geht *καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη*, wobei indess die nähere Art und Weise, wie ihm das *εἶδεν* vermittelt worden, nicht näher zu bestimmen ist; es ist bei dem Gedanken göttlicher Kundgebung stehen zu bleiben. Die apokryphische Dichtung *testamentum Levi p. 586 f.* (wornach der Messias selbst die Pforten des Paradieses öffnet, die Heiligen vom Baume des Lebens speist u. s. w., und es dann heisst: *τότε ἀγαλλιάσεται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ κἀγὼ χαρήσομαι καὶ πάντες οἱ ἅγιοι ἐνδύσονται εὐφροσύνην*) dient nur zur Bestätigung des Gedankens überhaupt, dass Abraham im seligen Mittelzustande von der Erscheinung des Messias mit Freuden Kunde empfangen habe.“

Dagegen dass die Geister der vollendeten Gerechten mit dem Diessseits noch in einem Rapport stehen, habe ich nichts zu erinnern. Selbst wenn die Schrift uns in der angezogenen Stelle des Lukas nicht durch den Vorhang ein wenig hindurchblicken liesse und die Stelle des Hebräerbriefes nicht ausdrücklich aussagte, dass die, welche zu dem Berge Zion gekommen sind, auch zu der Gemeinde der Erstgebornen, zu den Geistern der vollkommenen Gerechten, (12, 22 ff.) gekommen sind, so würden wir unbedingt auf solch einem Zusammenhange des Diessseits und des Jenseits bestehen

müssen. Es ist eine Gemeinde im Grossen und Ganzen, die hier streitende und die dort triumphirende; es ist der Herr der Centralpunkt, in welchem sich die räumlich und zeitlich Getrennten wiederfinden. Ich habe aber doch gegen diese Auffassung grosse Bedenken. Olshausen wirft schon ein, dass, wenn Abraham in seinem jenseitigen Leben schaue, εἶδεν nicht die rechte Zeitform sei, es müsse dann das Präsens stehen. Allein der Aorist εἶδεν lässt sich ganz gut erklären: der Tag des Herrn, welcher allerdings, als Jesus dieses Wort sprach, noch andauerte, hatte doch einen Anfang genommen und auf diesen Anfang in der Zeit, welcher schon in der Vergangenheit liegt, könnte sich füglich dieses εἶδεν beziehen. Weiter wirft Olshausen ein, dass, wenn von einem damaligen Schauen Abrahams die Rede sei, V. 58 sich nicht bequem anschliesse, doch könnte das Wort des Herrn in V. 58 nur veranlasst sein durch die Zwischenfrage der Juden. Besser ist Hengstenbergs Einwand: „Jesus pflegt mit den Juden aus der Schrift zu handeln und kann sich hier nicht auf eine angebliche Thatsache berufen, die aus ihr nicht erhärtet werden konnte.“ Nie in den Streitreden bei Johannes verlässt der Herr den Boden der Offenbarung; er nimmt Mosis Wort und straft damit den Unglauben seines Volkes, er geht nur von allgemein anerkannten, erweislichen, thatsächlichen Verhältnissen aus. Was hätte er sagen wollen, wenn hier einer seiner Gegner ihm entgegnet hätte: woher weisst du das, wie willst du das beweisen? Wie Christus in dem Versuchungskampfe stets auf das geschriebene Wort mit seinem: es stehet geschrieben, rekurrirte; so kann er auch in dieser Anfechtung von Seiten der Juden nicht auf Geheimnisse zurückgreifen zu seiner Selbstvertheidigung, sondern nur auf anerkannte Geschichten. Von Hofmann hat sich in seiner Weissagung und Erfüllung, wie in seinem Schriftbeweise wiederholt sehr bestimmt erklärt, dass auch dieses Schauen wie jenes Hoffen und Harren in das diessseitige, irdische Leben des Abraham fallen müsse. Calvin hat seiner Zeit schon gesagt und man hätte vorzüglich den Schluss seiner Worte besser beherzigen sollen: *alii exponunt Abraham morte iam defunctum sensisse Christi praesentiam, quum mundo apparuit; atque ita desiderii et visionis tempora inter se diversa faciunt. Et verum quidem est, spiritibus sanctis post mortem patefactum Christi adventum, cuius exspectatione suspensi fuerant tota vita; sed nescio, an expositio tam arguta Christi verbis conveniat.*

Welcher Art war nun dieses Schauen des Erzvaters in dem Leben seines Leibes? Es wird sehr verschieden ausgelegt.

Luther antwortet auf die Frage: wo und wann hat er ihn gesehen? „nicht mit leiblichen Augen, wie es die Juden verstehen, sondern mit dem Gesicht des Glaubens im Herzen, d. h. er hat Christum erkannt, da zu ihm gesagt ward 1. Mos. 22, 18: durch deinen Samen sollen alle Heiden gesegnet werden. Abraham, will der Herr sagen, hat gewusst, dass ich ewiger, allmächtiger Gott sollte Mensch werden. Und in solchem Glauben auf mein Wort ist er selig geworden und hat den Tod nicht gesehen. Wo er sich an mein Wort nicht gehalten hätte, so müsste er auch im ewigen Tode blieben sein. Aber er hat meinen Tag gesehen und hat sich gefreut.“ Melanthon spricht sich gelegentlich auch so aus, Calvin gleicher Massen. Irenaeus 4, 7, 1 fügt erläuternd schon hinzu: *per spiritum prophetiae,* und Apollinaris sieht es wohl auch so an, wenn er bemerkt: ἐπειδὴ καὶ τῷ Ἀβραὰμ ὤφθη, καταυγάσας αὐτὸν πίστει. Allein diese Auffassung hat

gegen sich, dass ein Mal in unserem Texte zwischen dem Sehnen des Glaubens und dem Schauen des Glaubens unterschieden wird: sollte Abraham, da er sich nach dem Tage des Herrn sehnte, nicht schon im Glauben diesen Tag erschaut haben? Andererseits ist hier doch auch offenbar von einem wirklichen Schauen Auge in Auge, Angesicht in Angesicht die Rede.

Bengel bemerkt zu unserer Stelle: *vidit iam tum in revelatione gloriae meae divinae. v. seqq. Hebr. 11, 13. Vidit diem Christi, qui in semine, quod stellarum instar futurum erat, sidus maximum est et fulgidissimum. Et quia hunc diem plane vitalem vidit, mortem non vidit. Sic Judaeorum instantia retunditur. Non tamen vidit ut apostoli, Matth. 13, 17.* Aehnlich Olshausen, Bruno Bauer und unter den Alten Hieronymus *epistola 53* und in dem Reformationszeitalter *Musculus.* Allein diese Uebertragung des Sehens in eine prophetische Vision kann auch nicht recht befriedigen, da Jesus doch nicht von einem freudigen Schauen seines noch kommenden Tages, sondern von der Freude des schauenden Geniessens seines gekommenen Tages spricht.

Andre haben den Abraham im Typus den Tag des Herrn in diesem zeitlichen Leben schauen lassen. Chrysostomus, Theophylaktus und Euthymius, die meisten Väter, Grotius u. A. glauben, dass er bei der Opferung seines einzigen Sohnes Isaak den Tag des eingebornen Sohnes vom Vater geschaut habe, der sein Leben lassen wollte zur Erlösung für Viele. Von Hofmann, welcher das Frohlocken Abrahams auf das Gen. 17, 17 berichtete Lachen des Erzvaters über die Verkündigung, dass Sara ihm noch einen Sohn in seinem und ihrem Alter gebären solle, bezieht, was Philo schon *de Abrah. 836. M. 2, 29* höchst bedeutsam fand, denkt an Isaaks Geburtstag. Luthardt hat in der zweiten Auflage seines Kommentars sich angeschlossen wie auch Keil, welcher weiter bemerkt, dass mit der Geburt Isaaks Gott wieder zu Abraham gekommen sei, wie er *Gen. 18, 10* ihm verheissen habe. Diese Begründung hält nicht Stich, und ein typisches Schauen ist doch kein eigentliches Schauen, wenigstens nicht ein solches, welches fordert, dass der Schauer und der Geschaute gleichzeitig sind.

Ein reales Schauen, ein Schauen von Angesicht zu Angesicht behauptet hier Jesus; wir haben von allen Künsten zu lassen und einfach auszusagen, dass Abraham, der Erzvater, den Herrn als einen real gegenwärtigen mit den Augen seines Leibes geschaut hat. Wir stehen mit dieser Aussage nicht allein da; ältere und neuere Schriftausleger haben sich schon so ausgesprochen und auch in dem Leben des Erzvaters den Punkt angegeben, wo sich das ereignete, was Jesus hier sagt. Gregorius der Grosse erklärt: *tunc quippe diem domini Abraham vidit, cum in figura summae trinitatis tres angelos hospitio suscepit; quibus profecto susceptis, sic tribus quasi uni locutus est, quia etsi in personis numerus trinitatis est, in natura unitas divinitatis est.* Melanthon sagt in seiner Postille: *credo autem Christum hic loqui non tantum de notitia promissionis, sed etiam de visibili conversatione; qua coram oculis suis vidit filium Dei colloquentem secum; quia λόγος filius Dei saepe visibiliter conversatus est cum patribus. Nec dubium est, quin saepe cum Adam collocutus sit et eum consolatus in illa solitudine et magnis doloribus. Ita scribitur etiam fuisse hospes Abrahae, antequam iret ad delendam Sodomam. Ita postea luctatur cum Jacob, qui, cum inquit, Deus patrum meorum, et mox addit: angelus, qui eripuit me ex omnibus malis, intelligit filium Dei, qui est persona missa ad ecclesiam,*

per quam immediate Deus colligit et servat ecclesiam. — Sic igitur dico: Abraham vidit Messiam utroque modo, primum in promissione, quam accipiens sensit, se vere vivificari per filium Dei. Deinde etiam corporali visione, cum se ei manifestavit corpore, assedit ei in mensa, tradidit ei promissionem de semine. Linder denkt auch an diesen Engelbesuch; damals schaute Abraham den Herrn von Angesicht zu Angesicht, damals schaute er zugleich auch den Tag des Herrn und freute sich. Man hat wohl gesagt, dass damals Abraham den Herrn, nicht aber den Tag seiner Zukunft, seiner Menschwerdung geschaut habe; allein so lässt sich nicht scheiden. Abraham sah den Herrn, als er nach Gen. 18, 1 ff. in dem Haine Mamre vor der Thüre seiner Hütte sass, Auge in Auge, denn er sah dort den Engel Jehovas, den Meleach Jahve, auf sich zukommen, und in diesem Engel Jehovas erkenne ich nicht einen erschaffenen Engel, sondern eine vorübergehende Erscheinung des Logos in dem Fleische. Hengstenberg sagt mit Recht, Christol. 1, 48: „auf die persönliche Identität Jesu mit dem Engel des Herrn weist die ganze Lehre des Johannes von dem Logos hin, dann Stellen wie Cap. 12, 41, ebenso die Wahrnehmung, dass in den Reden Jesu bei Johannes der Ausdruck, dass Gott ihn gesendet habe, in unverkennbar absichtlicher Häufung und Regelmässigkeit vorkommt, eine andere Absicht dabei aber kaum gedacht werden kann, als die, sich als den Engel oder Gesandten Jehovas in den Schriften des A. B. zu bezeichnen. 12, 44, 45. 4, 34. 5, 23, 24, 30, 37. 6, 38—40. 7, 16, 28, 33. 8, 16, 18, 26, 29. 9, 4. 12, 49. 13, 20. 14, 24. 15, 21. 16, 5." Dieser Engel Jehovas steht aber mit dem Tage des Herrn in der nächsten Verbindung, in einem solidarischen Zusammenhange. Er ist nämlich nicht bloss die Person *in nuce*, welche in der Fülle der Zeiten erscheinen will, sondern dieser Engel erscheint, um jene grosse Zeit des Herrn vorzubereiten und herbeizuführen; er ist, so zu sagen, der Morgenstern, das Frühroth jener Heilszeit. Der, welcher in der Mitte der Zeit in's Fleisch kommen soll, stellt sich im voraus schon als der in's Fleisch Kommende in dem Engel Jehovas dar. Abraham sah dort im Haine Mamre Gen. 18 den Tag des Herrn und freute sich; die ganze Erzählung spiegelt diese herzinnige Freude des Erzvaters ab: er lief entgegen, bückte sich nieder auf die Erde, bereitete eigenhändig die Mahlzeit zu. Halten wir diesen Punkt fest, so könnten wir für die vorhergehende Sehnsucht und Freude an der Verheissung den Moment ermitteln. Gen. 17, 17, welche Stelle schon Philo ausgedeutet hat, würde sich vor allen andern empfehlen, da hier ein Frohlocken Abrahams doch sehr nahe gelegt wird. Von Hofmann entscheidet sich auch für sie. Der Herr ist also der Väter Sehnen und Frohlocken gewesen: er war die Sonne, die ihnen in's Herz hineinleuchtete und das Herz in Sprüngen gehen hiess. Jesus war also schon vor seiner Erscheinung im Fleische der Heilsmittler für die Gläubigen des A. Testamentes.

V. 57. Da sprachen die Juden zu ihm: du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen?

Die Juden ziehen eine Consequenz aus dem Worte des Herrn: wir können aber weder mit Lampe sagen: *locutus erat de visione diei, Judaei agunt de visione personae; ille de visione Abrahami, hi de visione Christi,* noch mit Baumgarten-Crusius reden: „die Rede der Juden V. 57 ist Hohn durch absichtliche Verkehrung dessen, was Jesus gesprochen hatte." Diese Consequenz lag, wie Hengstenberg ganz richtig bemerkt, in den Worten

Jesu, er hatte sie aber nicht gezogen, um sich nicht selbst die Ehre zu geben. Darin hat Lampe allerdings vollständig recht, dass ihr *scopus* sei, *ut ex verbis domini absurditatem elicerent.* Durch ihre Fragen wollen sie die Ungereimtheit der Behauptung, welche der Herr gethan hat, recht in's Licht stellen. Er hat gesagt, dass Abraham und er sich Angesicht in Angesicht geschaut hätten, wie ist das möglich? Er, ein Mann, der noch nicht fünfzig Jahre gelebt hat, will den Abraham, der vor 19 Jahrhunderten gelebt hat, gesehen haben? Die Alten und auch viele Neue haben die Juden schlecht verstanden. Nach Irenaeaus 2, 22, 5, womit Eusebius h. e. 3, 23 verglichen werden kann, bestand die Meinung hin und wieder, dass Jesus wenigstens 40 Jahre alt geworden sei: nach Euthymius wurde er nur *διὰ τὴν πολυπειρίαν αὐτοῦ* für viel älter gehalten, als er war. Lampe, Heumann, Paulus lassen die Gestalt des Herrn frühe verfallen, Lange deutet hier auf den Ernst der Geistesweihe in ihm. Calvin macht schon die treffende Bemerkung: *plus tamen illi aetatis concedunt, ne videantur nimis exacte et praecise cum illo agere.* Lightfoot erläutert unsere Stelle aber vollständig durch die Wahrnehmung, dass das fünfzigste Jahr die Zeit des vollendeten Mannesalters sei. *Num. 4, 30, 39. 8, 24 f.* Jesus hat noch nicht ein Mal das Mannesalter beschlossen, er gehört noch zu der jüngeren Generation und will ein Zeitgenosse von Abraham trotz alle dem sein? So auch Lücke, de Wette, Meyer u. A. Der Herr bleibt seinen Widersachern die Antwort nicht schuldig, sie drängen ihn, die letzte Hülle abzuwerfen und sich als den Gottessohn von Ewigkeit zu Ewigkeit darzustellen, um sein Wort, dass Abraham seinen Tag gesehen habe, nicht im Stich zu lassen.

V. 58. Jesus sprach zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch: ehe denn Abraham ward, bin ich.

Ein majestätisches Wort kündigen die beiden Wahrlich an. Die Alten, wie sehr sie auch diese Worte durchforschten, haben doch nicht den ganzen Schatz gehoben, der in ihnen liegt. Trefflich sind Augustinus Worte in seinem 43. Traktate zu Johannes: *appende verba et cognosce mysterium, antequam Abraham fieret: intellige, fieret ad humanam facturam; sum vero ad divinam pertinere substantiam. Fieret, quia creatura est Abraham. Non dixit, antequam Abraham esset, ego eram, sed antequam Abraham fieret; qui nisi per me non fieret, ego sum. Neque hoc dixit, antequam Abraham fieret, ego factus sum. In principio enim fecit deus coelum et terram, nam in principio erat verbum. Antequam Abraham fieret, ego sum. Agnoscite creatorem, discernite creaturam.* In ähnlicher Weise sprechen sich alle orthodoxen Väter aus, Irenaeus, Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius, Cyrillus, Novatianus, Gregorius u. A. Die Harmonie der Ausleger wird durch den Socinianismus erst gestört, dieser stellte, den Faustus Socinus an der Spitze, und Wolzogen, Schlichting u. A. ihm nach, die Auslegung auf: ehe Abraham das wird, was er sein soll, nämlich der Vater vieler Völker, bin ich, muss ich auftreten und wirken als Messias. So später wieder Paulus. Grotius wagte nicht diese Ansicht zu vertreten, empfahl aber dafür die Meinung Sam. Krells, welche dann auch von Wetstein und in unserer Zeit von Baumgarten-Crusius wieder vertheidigt worden ist: vor Abraham war ich da in der Idee, in dem Rathe Gottes, bedacht, beschlossen, wesentlich: ich habe gehört in den göttlichen Weltplan von Anbeginn. Apok. 13, 8. 1 Petr. 1, 20 werden angezogen, um dieses *εἰμί* im Sinne

von: „da in Gottesrath“ zu belegen. Allein diese Auffassung lässt sich nicht halten, weder an dieser einzelnen Stelle noch an den vielen andern Stellen des vierten Evangeliums, welche von einem vorzeitlichen Dasein des Logos reden, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist.

Bengel hat der richtigen Auffassung wieder aufgeholfen mit seinen schlagenden, kurzen Bemerkungen: *refutantur Judaei, qui negabant, Abrahamum iam tum potuisse videre diem illum. Eram, inquit Jesus, iam tum; itaque Abrahamum vidi et Abraham vidit diem meum. Non modo non postea demum esse coepi, sed eram, antequam ille fieret. Notanda differentia verborum, fio et sum. Marc. 4, 22. Act. 26, 29. 1 Cor. 3, 18. Est autem sermo concisus hoc sensu: antequam Abraham fieret, ego eram; et hodie tanto post obitum Abrahae spatio, ego sum.* Sie hat sich seitdem wieder festgesetzt; schwanken auch die Ausleger über die Auffassung des γενέσθαι, bezieht es der eine auf das Geborenwerden, der andere auf das Werden, der dritte endlich auf das Sein Abrahams in den Schranken dieser Zeit, so erkennen sie doch alle an, dass der Herr sich mit dem ἐγώ εἰμι über alle Schranken der Zeit hinwegsetzt. Eine Praeexistenz ist hier ausgesprochen, mag man sie mit de Wette eine ideale nennen, oder mit Beyschlag nur die Praeexistenz der in dem Herrn erst eine Persönlichkeit werdenden Idee des Sohnes Gottes und des Menschen-Sohnes anerkennen, und zwar nach unserer Ansicht eine Praeexistenz Christi als eines ἐγώ, als einer Person. Calvin mahnt uns aber, nicht mit einer nackten, farblosen Praeexistenz uns zufrieden zu geben: *his verbis eximit se e vulgo hominum, sibique coelestem virtutem ac divinam vindicat, cuius sensus ab initio mundi usque in omnia saecula diffusus fuerit; quamquam bifariam exponi verba haec possunt. Aliqui enim simpliciter hoc in aeternam Christi divinitatem competere putant ac comparant cum illo Mosis loco: ego sum, qui sum, Exod. 3, 14. Ego vero longius extendo: quia virtus et gratia Christi, quatenus mundi redemptor est, omnium aetatum communis fuit. Convenit igitur cum illo apostoli dicto: Christus heri et hodie in saecula. Ebr. 13, 8. Sic enim videtur contextus exigere. Dixerat prius, diem suum ardenti desiderio expetitum fuisse ab Abraham. Quia hoc Judaeis incredibile erat, subiicit, se tunc quoque fuisse. Porro non satis firma erit causae redditio, nisi intelligamus iam tum agnitum fuisse mediatorem, a quo placandus esset Deus. Quod tamen saeculis omnibus viguit mediatoris gratia, hoc ab aeterna eius divinitate pendebat. Itaque hoc dictum Christi, insigne divinae essentiae elogium continet.*

So steht der Herr nun ohne Hülle in dem Heiligthume vor dem Volke der Wahl; er hât sich nicht bloss als den Menschen ohne Sünde, sondern auch als den Freuden- und Lebensspender Abrahams und als den ewigen Mittler zwischen Gott und den Menschen geoffenbart. Was thut das Volk? Bekräftigt es dieses Bekenntniss mit einem Amen, Hallelujah?

V. 59. Da hoben sie Steine auf, dass sie auf ihn würfen. Aber Jesus verbarg sich und ging zum Tempel hinaus (mitten durch sie hinstreichend und ging so vorüber).

Das höchste Bekenntniss erweckt den höchsten Hass; gut sagt Luthardt: „es ist das einfache Selbstzeugniss von seiner Gottessohnschaft, welches als eine unerträgliche Gotteslästerung, wie es ihnen erschien, die Wuth der Juden so stark hervorruft, dass sie sofort einen tumultuarischen Versuch machen, das Gesetz an ihm zu vollstrecken. Das erste ἐγώ εἰμι

V. 12 hatte nur den Widerspruch des Unglaubens hervorgerufen, der sich auf ein Wort des Gesetzes stützt; das letzte, mit dem das Selbstzeugniss schliesst, ruft die leidenschaftliche Wuth des empörten Unglaubens hervor, welche das Gesetz sofort thatsächlich zu vollstrecken sich anschickt. Damit ist der Ausgang vorgebildet. Nichts als Jesu Selbstzeugniss von seiner Gottessohnschaft, worin die Verheissung und die Hoffnung Israels sich erfüllt, wird ihn in den Tod bringen, dessen Vollzug sich mit dem Buchstaben des Gesetzes schmücken wird, während er seinen Grund nur hat im gesteigertsten Widerspruch des Unglaubens, welcher das Heil in seiner Person nicht will." Als einen Gotteslästerer wollen die Juden den Sohn Gottes steinigen, wie sie nach Josephus *antiqu. 17, 9, 3* in dem Hause Gottes selbst bei einer andern Gelegenheit eine Steinigung vollzogen. Die Steine, die *arma multitudinis*, wie sie Bengel nennt, lagen in den Vorhöfen des Hauses Gottes in Massen, denn es wurde am Tempel fortwährend gebaut. So Lightfoot.

Wir wenden unseren Blick nach einer andern Seite hin: müssen aber ausdrücklich bemerken, dass wir nach den besten Zeugen nur lesen dürfen: Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ. Die Schlussworte des *textus receptus* sind offenbar aus dem Anfang des nächsten Kapitels und Luk. 4, 30 zusammengetragen. Der Juden Beginnen ist verloren, kein Stein trifft den Herrn. Er geht als der Sieger auch äusserlich aus diesem Kampfe hervor. *Jesus autem*, sagt Augustinus, *tamquam homo, tamquam in forma servi, tamquam humilis, tamquam passurus, tamquam moriturus, tamquam nos suo sanguine redempturus, non tamquam ille, qui est, non tamquam in principio verbum et verbum apud Deum. Nam cum illi lapides tulerunt, ut mitterent in eum, quid magnum erat, ut eos continuo dehiscens terra sorberet et pro lapidibus inferos invenirent? Non erat magnum Deo, sed magis erat commendanda patientia, quam exserenda potentia.* Jesus verbarg sich; die Alten fanden in diesem ἐκρύβη ohne Ausnahme etwas Wunderbares, entweder dass der Herr sich durch ein eigenes Wunder seinen wüthenden Feinden jetzt entzog, so Chrysostomus und Augustinus, oder dass Gott ihn mit einer Wolke bedeckte, so Cyrillus und Theophylaktus. Calvin bemerkte aber schon: *non dubito, quin se arcana sua virtute eripuerit Christus, sed tamen sub humilitatis specie; neque enim ad liquidum suam divinitatem exserere voluit, quin aliquid humanae infirmitati relinqueret.* Lücke, de Wette, Tholuck, Meyer, Godet u. A. sind aber wohl weiter gegangen, als Calvin es wünscht, wenn sie sagen, Jesus habe sich in einen ihm günstigen Volkshaufen hineinbegeben und geborgen. Ewald verdirbt mit seiner Zwischenbemerkung „ihren Steinwürfen möglichst ausweichend" auf das gründlichste alles. Der ganze Text ist nach meinem Gefühle so angethan, dass man mit Bengel sagen möchte: *non conferendo se in latebram, sed quod oculis eorum conspicuus esse desiit, modo miraculoso (cf. Jerem. 36, 26), dum templo exivit.* Aehnlich Grotius, Winer § 54, 5, Luthardt, Hilgenfeld, Baur. Schön sagt Luthardt: „sie bleiben zwar wie Sieger auf dem Platze; aber Jesus ist frei aus dem Gerichte Israels gegangen und hat damit die heilige Stätte verlassen. Jerusalem und Israel ist der heilige Ort Gottes, von dem der Christ gewichen ist." Aus Gottes Heiligthum ist nunmehr eine Schule des Satans (Offenb. 2, 9) geworden.

Die praktische Behandlung dieser Perikope wird von zwei Gesichtspunkten aus mit Erfolg geschehen können, entweder achten wir auf den Herrn, der da streitet, und auf die Feinde, mit welchen er streitet, oder wir stellen diesen ganzen Handel als ein Vorspiel und Vorbild des ganzen Leidenskampfes dar.

Was zeugt der Herr von sich selbst?

1. Dass er ohne Sünde ist,
2. dass er das Heil in Person ist,
3. dass er aller Heiligen Freude von Anfang gewesen ist,
4. dass er vor der Zeit schon bei Gott ist.

Was für einen Hohenpriester haben wir?

1. Einen sündlosen,
2. einen barmherzigen,
3. einen von Gott eingesetzten,
4. einen von Ewigkeit her selig machenden,
5. einen ewig lebendigen.

Wie offenbart sich der sündlose Christus?

1. Als den wahrhaftigen Propheten,
2. als den ewigen Hohenpriester,
3. als den allmächtigen König.

Was besitzen wir an dem sündlosen Heiland?

1. Unseres Lebens Grund,
2. unserer Väter Freude,
3. unseres Gottes Sohn.

Der Herr der Ueberwinder!

1. Der Sünde,
2. des Todes.

Welches Vorbild — der leidende Christus!

1. Es ist kein Betrug in seinem Munde erfunden worden,
2. er schalt nicht wieder, da er gescholten ward, und drohete nicht, da er litte,
3. er stellte es dem anheim, der da recht richtet.

Welch wunderbare Gegensätze!

1. Ohne Sünde und doch kein Glaube,
2. gescholten und doch die Verheissung des Lebens,
3. verunehrt von den Menschen und doch von Gott schon geehret,
4. in der Zeit und doch von Ewigkeit,
5. in Verfolgung und doch in Sicherheit.

Wie offenbart sich die Feindschaft der Welt gegen den Herrn?
1. Durch Unglauben,
2. durch Schmähung,
3. durch Verfolgung.

Was hat es mit dem Widersprechen der Sünder auf sich?
1. Es hat keinen Grund in dem Herrn,
2. es hat keine Furcht vor Gott,
3. es hat keine Hoffnung im Tod,
4. es hat kein Erbtheil mit den Vätern,
5. es hat keine Aussicht auf den Sieg.

Das Gericht des Unglaubens.
1. Der Unglaube muss gerichtet werden, denn er ist
 a) Sünde wider den Herrn, der die Wahrheit sagt,
 b) Sünde wider Gott, den der Herr ehrt und der den Herrn ehrt,
 c) Sünde wider das eigene Ich, das zum Leben berufen ist;
2. der Unglaube richtet sich, denn
 a) er kennet Gott nicht,
 b) sagt sich los von der Hoffnung der Väter,
 c) verwirft den Sohn Gottes.

Ein Blick in die heilige Passion hinein!
Wir sehen 1. den leidenden Unschuldigen,
2. die widersprechenden Sünder,
3. den richtenden Gott.

Es gibt kein Stillstehen auf dem Leidenswege!
1. Der Herr muss eine Hülle nach der andern abwerfen, bis er dasteht, als der Sohn des lebendigen Gottes,
2. die Feinde des Herrn müssen Schmach um Schmach auf ihn häufen bis sie ihn gänzlich verwerfen.

II. Die Hauptfeier — die Passahzeit.

1. Der Sonntag Palmarum.

Matth. 21, 1—9.

Die grosse Woche beginnt; der Palmensonntag leitet sie ein. Er bringt ein Evangelium, welches wir an dem ersten Adventssonntage schon gehört haben. Auffallend ist es, dass bei der Reichhaltigkeit der evang. Geschichte gerade hinsichtlich des Leidens und Sterbens Jesu Christi diese Perikope sich wiederholt; wie geeignet wäre es nicht für diesen Tag gewesen, wenn man eine Vorgeschichte der heiligen Passion, da man nicht die Absicht hatte, bei einer Leidensverkündigung oder Leidensvorausdarstellung andäch-

tig zu verweilen, genommen hätte, wie z. B. die Salbung des Herrn zu Bethanien, eine Geschichte, von welcher Jesus selbst sagt, dass, wo diess Evangelium gepredigt wird in der ganzen Welt, man auch sagen werde zu Mariens Gedächtniss, was sie gethan habe. Es scheint, als ob man bei der Feststellung der Perikopen in dieser Festzeit streng chronologisch habe verfahren wollen; man legte desshalb auf diesen Tag jenen bedeutsamen Vorgang, welcher nach den Berechnungen der Väter sechs Tage vor dem Tode Christi stattfand. Und leugnen lässt sich nicht, dass diese Perikope eine prächtige Einleitung ist in diese Hauptfeier. Christus hält seinen königlichen Einzug: er will jetzt die Krone sich auf das Haupt setzen. Aber der Weg zur Krone ist nach Gottes vorbedachtem Rath der Weg zum Kreuze; er muss viel leiden, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen. So steckt dieser Palmsonntag so zu sagen das Licht auf den hohen Leuchter, welches die Stunde, in welcher der Fürst der Finsterniss Macht hat, und die Nacht des Kreuzes, welche sich dem natürlichen Auge nicht lichtet, trostreich erhellt. Wir werden somit bei der praktischen Behandlung dieses Textes den ganzen Context mit in das Auge zu fassen haben; Jesus, der König der Ehren und der Mann der Schmerzen, das Volk mit seinem Hosianna! hier, und dort mit seinem Kreuzige, Kreuzige! sind ergreifende Gegensätze.

Von einer Auslegung der Perikope sehen wir natürlich ab, da wir uns selbst nicht ausschreiben wollen, und verweisen auf Bd. 1, 122 ff.

Der Einzug Christi in Jerusalem ein rechtes Passionsbild.
Siehe da: 1. den Passionsgarten,
2. die Passionsblume,
3. die Passionsfrucht!

Der Gang des Herrn zu seinem Tode.
1. Ein Gang aus freien Stücken,
2. ein Gang im Gehorsam gegen Gottes Wort,
3. ein Gang in sanftmüthiger Knechtsgestalt,
4. ein Gang zu königlicher Herrlichkeit.

Warum geht der Herr in den Tod?
1. Um sich selbst im Gehorsam zu vollenden,
2. um die Weissagungen der Propheten zu erfüllen,
3. um sein Gnadenreich einzunehmen,
4. um heilige Freude über Alle auszugiessen.

Gelobt sei, der da kommt in dem Namen des Herrn!
Denn 1. er kommt, für uns zu leiden,
2. er leidet für uns, um über uns zu herrschen,
3. er herrscht über uns, um uns selig zu machen.

Was verlangt der Herr von seinen Jüngern?
1. Gläubiges Merken auf sein Wort,
2. williges Opfern alles Eigenen,
3. heilige Freude an seiner niedrigen Erscheinung,
4. feuriges Gebet zu Gott in der Höhe.

Was für ein Reich will der Herr jetzt aufrichten?
Ein Reich, 1. das in der Demuth wurzelt,
2. das in dem Gehorsam sich übt,
3. das eine betende Gemeinde bildet,
4. das Himmel und Erde vereint.

Siehe, dein König kommt!
1. Aus freier Liebe,
2. nach Gottes ewigem Rath,
3. durch den Gehorsam des Glaubens,
4. im Preise seines Volkes.

Hosianna dem Sohne Davids ein rechter Passionsruf!
Denn er verkündet, dass der Herr 1. in Niedrigkeit und Schwachheit kommt,
2. keine Hülfe bei den Menschen findet,
3. aber doch sein Reich aufrichtet.

2. Der Gründonnerstag.

Joh. 13, 1—15.

Der in Deutschland übliche Name dieses Festtages ist offenbar eine Uebersetzung des *dies viridium*, wie das lateinisch redende Mittelalter nebenher auch diesen Tag bezeichnete. Für gewöhnlich heisst er *dies coenae domini*, *dies natalis eucharistiae*, *dies panis*, *natalis calicis*, *dies mysteriorum*, auch *dies pedilavii* und *capitilavii* und *dies mandati*. Diese letzten Namen erklären sich leicht, der allerletzte kommt aus dem Worte des Herrn Joh. 13, 14 und 15; nicht so leicht ist die Deutung des *dies viridium*. Mehrere haben darauf hingewiesen, dass *viridis* so viel bedeute als grünmachend, tropisch lebendig machend, Sünden tilgend, mit Berufung auf Luk. 23, 31, aber diesen Sprachgebrauch auch zugestanden, so würde man *dies viridis* dann zu erwarten haben und nicht *viridium*, welcher Genitiv keinen Sinn hat, da nirgends *viridia* etwa im Sinne von *condonatio*, *redemptio* erscheint. Am nächsten liegt es, mit der *dominica palmarum* diesen *dies viridium* in Zusammenhang zu bringen; wie jener Sonntag so genannt wurde, weil Jesus unter Palmen seinen Einzug hielt, so ward dieser Tag so benannt, weil der Herr an dem Abende dieses Tages, an welchem er das Osterlamm mit seinen Jüngern ass, nach der Vorschrift des Gesetzes grüne, bittere Kräuter verzehrte *(Exod. 12, 8. Num. 9, 11)*. Wie die Mehrzahl der anderen Namen verräth, feierte die christliche Kirche an diesem Donnerstage

die Einsetzung des heil. Abendmahles, und zwar genoss sie das Abendmahl an diesem Tage nicht nüchtern wie sonst; das Concilium zu Hippo im Jahre 393 bestimmte in seinem 41 Canon ausdrücklich: *ut sacramenta altaris nonnisi a ieiunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario, quo coena domini celebratur.* Das Volk suchte an diesem Tage, um sich nicht zu versündigen, eine Speise, welche Christus selbst genossen, und wir haben in der evangelischen Kirche unter dem Volke ja heut zu Tage noch den Brauch, dass es an dem grünen Donnerstage etwas Grünes auf den Tisch bringt. Befremdlich ist es, dass dieser Tag, welcher der Stiftung des heil. Abendmahles gilt, nicht zum Evangelium eine jener Stellen hat, welche dieselbe berichten, sondern mit diesem Texte von der Fusswaschung bedacht ist. Es ist aber zu bedenken, dass die alte Kirche nicht bloss im Morgenlande, sondern auch im Abendlande, wovon der angerufene Conciliencanon schon ein genügendes Zeugniss ablegt, das Sakrament des Altares erst am Abende feierte; der Morgengottesdienst war gleichsam nur eine Vorbereitung für jene Abendfeier und zur Vorbereitung auf das heil. Abendmahl ist unser Text, das sieht ein Jeder, ausnehmend geeignet.

V. 1. Vor dem Feste aber der Ostern, da Jesus wusste, dass seine Zeit gekommen war, dass er aus dieser Welt ginge zum Vater, wie er hatte geliebt die Seinen, die in der Welt waren, so liebte er sie bis an's Ende.

Die Construktion dieses Verses ist schwierig; es ist selbst fraglich, ob wir mit gutem Grunde den ersten Vers als einen selbstständigen, vollständigen Satz gefasst haben. Griesbach, Matthäi, Knapp, Schulz, de Wette und neuerdings wieder Bleek nehmen Vers 1—5 als eine Periode: allein wir haben keinen Grund, die Construktion unseres Textes noch schwieriger zu machen, als sie von Natur ist. Der erste Vers bildet grammatisch betrachtet — wie Lachmann, Tischendorf, Lücke, Meyer, Bäumlein, Godet u. A. behaupten — einen vollständig in sich abgeschlossenen Satz, eine abgerundete Periode. Der Evangelist setzt nun diesem Verse die Worte vor: *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα;* wenn er gewusst hätte, welche Schwierigkeit dieses Vorschiebsel seinen Auslegern bereiten würde, so hätte er wohl diese Worte anderswo untergebracht. Man ist in der Verlegenheit selbst dahin gekommen, dass diese Worte gleichsam eine Kapitelüberschrift abgeben sollen, wie man, z. B. Godet, diesen ganzen Vers als Ueberschrift zu den folgenden Kapiteln 13—17 fasst. Das aber ist ganz unstatthaft; diese Worte stehen nicht für sich allein, sondern mit dem folgenden Satze in engster Verbindung. Aber womit in dem folgenden Satze? Einige bringen — so Tholuck und Wieseler — diese Bestimmung mit *ἀγαπήσας* in näheren Zusammenhang, um dadurch den Gegensatz zu erhalten, dass, wie Jesus die Seinen vor dem Feste geliebt habe, er sie auch an und nach dem Feste, also allezeit mit Liebe umfasst habe. Allein ganz abgesehen davon, dass, wie Bäumlein richtig bemerkt, durch das V. 3 wieder auftretende *εἰδώς* constatirt ist, dass auf *εἰδώς* und nicht auf *ἀγαπήσας* der Nachdruck liegt, so ist grammatisch nur eine zweifache Verbindung des *πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. π.* statthaft; entweder ist es mit *εἰδώς* oder mit *ἠγάπησεν* zu verbinden. Meyer erklärt sich, wie auch Lücke, Hengstenberg, Godet, Ewald, Luthardt in der zweiten

Auflage für die letztere Verbindung; „an dem Tage vor dem Passahfeste hat Jesus »zuletzt« (εἰς τέλος hat den Nachdruck) sie geliebt, d. i. die letzte Liebeserweisung vor seinem Tode ihnen gethan. Wie? sagt das gleich folgende καὶ δείπνου etc., nämlich durch die Fusswaschung. εἰς τέλος heisst am Ende, schliesslich, zuletzt. Luk. 18, 5. *Herod. 3, 40.* Xenophon *Oecon. 17, 10. Soph. Phil. 407.* So auch 1 Thess. 2, 16. Es kann auch völlig, im höchsten Grade heissen, was hier nicht passt." Diese letzte Behauptung ist von Euthymius schon und neuerdings wieder von Godet mit Recht nicht zugegeben worden. Bäumlein, welcher sich früher bestimmt für die andere noch mögliche Verbindung ausgesprochen hatte, bemerkt jetzt, es sei allerdings eine seltsame Combination von Zeitbestimmungen, das Befremdende löse sich aber durch die Erwägung, dass jedenfalls ἠγάπησεν die conkrete Handlung des Fusswaschens vertrete. Im Begriff, diese zu erzählen, fasse Johannes sie auf in ihrem scheinbaren Gegensatze zu dem Bewusstsein der nahen Verklärung, sodann als Beweis seiner bis zum Schlusse des Lebens bethätigten Liebe zu den Seinen. „Der Ausdruck dieser innigen Empfindung drängt sich vor den objektiven Bericht und so scheint nun, was als Zeitbestimmung für eine äusserliche Handlung dienen sollte, zu einer Charakterisirung dieser Handlung gehörig, zu der es wesentlich nicht passt." Diese höchst offenherzige Erklärung enthüllt dem Schriftforscher aber schon hinlänglich die Unmöglichkeit dieser Auffassung. Es ist gewiss wahr, dass Johannes, der Jünger, der an der Brust seines Meisters geruht hat, diese Handlung nicht ohne die tiefste Herzensempfindung beschreiben kann, aber dass diese Empfindung ihn so überwältigt habe, dass ihm der Faden seiner Rede darüber verloren ging, ist doch etwas stark. Zudem ist die andere Verbindung ohne alle Schwierigkeit. Lücke, de Wette, Meyer erklären sich freilich hiergegen; der Letztere sagt: „es ist nicht richtig, πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα an εἰδώς anzuschliessen (Kling, Bäumlein in den Studien und Kritiken, Luthardt früher, Riggenbach), weil der Ausdruck als Angabe des Zeitpunktes, in welchem bei Jesu das bestimmte Bewusstsein seiner Stunde eingetreten, zu vag und unbestimmt wäre." Luthardt befürwortet diese Verbindung in der ersten Auflage seines Johannes mit der ganz richtigen Bemerkung, dass der Evangelist gerne hervorhebe, Jesus habe gewusst, was ihm bevorstehe. „So denn auch hier; er wusste, was ihm widerfahren sollte, ehe es ihm widerfuhr. Bereits vor dem Passahfest wusste Jesus, dass die Stunde seiner Verklärung im Tode gekommen sei." Diese an und für sich ganz richtige Bemerkung scheint mir aber hier unrichtig angebracht zu sein. Wozu soll der Evangelist noch einmal so geflissentlich hervorheben, was er in den vorhergehenden Kapiteln so bestimmt schon gesagt hat: man denke bloss an 12, 27 ff.? Keinem seiner Leser konnte es zweifelhaft sein, ob Jesus vorher gewusst habe, dass seine Stunde jetzt gekommen sei. Ein anderer Gedanke liegt sehr nahe. Wenn Einer weiss, dass die Zeit seines Abschiedes vorhanden ist, so reisst er sich los von dem, was auf Erden ist; Jesus weiss, dass er diese Welt in kürzester Frist verlassen soll, aber er vergisst nicht, was er in dieser Welt hat, er gibt sich vor seinem Tode in einer Liebe den Seinen, die in der Welt sind, hin, wie noch nie. Die Liebe des Herrn wird nicht durch die Nähe des Todes, durch die Bitterkeit der ihm bevorstehenden Leiden gedrückt und erstickt, sondern nur erhöht und entflammt. Und diese Liebe gegen die Seinen war nicht eine augenblickliche

Wallung; er wusste vor dem Osterfeste schon, dass er an diesem Osterfeste sterben sollte, dennoch aber liebte er die Seinen ohne Aufhören bis an sein Ende. Ich löse das Participium εἰδώς lieber mit Hengstenberg durch obgleich auf, als mit Godet durch weil.

Sehr umständlich ist der evangelische Bericht. Luther hat den Sinn des Schriftstellers gut erkannt, wenn er spricht: „damit will er in uns einen sondern Fleiss erwecken, dass wir ja auf dieses Werk und Predigt, die er davon thut, mit allem Fleiss merken sollen, sintemal der Herr fast in der letzten Stunde, da er aus diesem Leben scheiden sollte, uns solches hat vortragen wollen. Nun ist's gewiss wahr, dass, was unsere liebsten Freunde kurz vor ihrem Ende reden oder thun, uns mehr bewegt und tiefer zu Herzen geht, denn sonst etwas, das sie zur Zeit ihres Lebens geredet oder gethan haben; also sollen auch wir derohalb desto lieber hören und fleissiger merken des Herrn Jesu letztes Werk und letzte Predigt und auch desshalb, dass er's thut, seine Liebe zu beweisen; denn wo Christum seine Liebe und freundlich Herz zu einem Werke zwinget, das kann nicht schlecht noch gering sein."

Jesum hielt diess, dass er wusste: ὅτι ἦλθεν (so ist statt ἐλήλυθεν nach den besten Handschriften zu lesen) αὐτοῦ ἡ ὥρα, ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα, nicht ab, seinen Jüngern seine volle Liebe zuzuwenden, ihnen in einer Handlung die ganze Tiefe und Fülle seiner Heilandsliebe zu beweisen. Die Aelteren haben gemeint, der Evangelist wähle diess Wort μεταβαίνειν in Bezug auf פֶּסַח, welches gefeiert werden sollte; so nach einer Andeutung Augustins Beda, Erasmus, Grotius. Aber diese Anspielung ist hereingetragen; μεταβαίνειν kommt freilich nicht in der klassischen Gräcität für ἀποθνήσκειν vor, dagegen aber betrachteten Griechen und Römer den Tod vielfach als eine Wanderung. Plato sagt in der Apologie 40 E. οἷον ἀποδημῆσαι ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον und Plutarch ganz ähnlich *consolatio ad Apollonium c. 13:* ἀποδημίᾳ προσέοικεν ὁ θάνατος, dieser betrachtet *l. c. c. 23* den Tod unter dem Bilde τῆς εἰς κοινὴν πατρίδα πορείας. Eine Wanderung stand dem Herrn also bevor; aus dieser Welt ging sein Weg zum Vater. Der Evangelist setzt nicht ohne Bedacht τούτου zu κόσμου; er weist gleichsam mit dem Finger hin auf diese Welt, wir sollen die Lage, in welcher die Welt sich sowohl im allgemeinen befand, dass sie nämlich in der Sünde liegt, als auch im besondern, insofern sie schlüssig geworden war, den Gottessohn zu tödten, wohl in das Auge fassen. Von dieser Welt musste sich Jesus von Entrüstung und Abscheu abwenden, alle Bande, welche ihn an sie knüpften, löste und zerriss sie jetzt gerade mit frevelnden Händen; und oben wartete seiner der Vater, welcher ihm seine ganze väterliche Liebe von Ewigkeit her zugewandt und ihn in seinem Schosse als seinen eingebornen Sohn von Anfang an gehegt hatte, welchem das Herz des Sohnes mit unergründlicher Liebe entgegenschlug. Aber die Liebe Jesu ist stärker als der Tod; die Liebe, welche er den Seinen während seines ganzen Lebens wie einen gewaltigen, lebendigen Strom hatte entgegenwallen lassen, hört nimmer auf. Er, der die Seinen in der Welt bis dahin geliebt hatte, blieb sich und den Seinen in seiner Liebe treu; er blieb ihr Freund und Liebhaber bis an das Ende. Seine Gesinnung gegen sie änderte sich nicht; im Gegentheile haben wir allen Grund, mit Chrysostomus auszurufen: εἶδες πῶς μέλλων ἐγκαταλιμπάνειν αὐτούς, σφοδροτέραν τὴν ἀγάπην ἐπιδείκνυται! Und sie ver-

dienten seine Liebe doch so wenig. Sie heissen wohl die Seinen, die ihm eigenthümlich zugehören: aber was ist an und in ihnen wirklich schon sein Eigenthum geworden? Sie sind ἐν τῷ κόσμῳ. Dieser Zusatz ist gewiss nicht überflüssig und soll gewiss auch nicht den Ort bloss angeben, wo die ἴδιοι des Herrn sich befinden. Durch diesen Zusatz wird, wenn nicht, wie Calvin, dem Grotius, Hengstenberg u. A. folgen, meint, der Stand der Jünger *in periculosa et difficili militia* als Grund der sorgenden Liebe Jesu angegeben werden soll, die Weltförmigkeit der Seinen noch besonders charakterisirt: sie sind die Seinen wohl in ihres Herzens Grund, aber sie sind noch in der Welt und tragen von der Welt noch Vieles an und in sich. Aber die Liebe Christi stösst sich daran nicht, seine Liebe ist wie ein Strom, der zugleich säubert und rein wäscht; er trägt in seiner Liebe die Seinen mit ihren Schwachheiten, er trägt sie noch als derselbe barmherzige Hohepriester, da er im Begriffe steht, in das Allerheiligste mit seinem Blute hineinzugehen. Seine Liebe kennt keine Schranke, kein Diessseits, kein Jenseits, kein Gestern und Heute. *Uno verbo hic praefatur*, schreibt Calvin, *testatum eiusmodi symbolo fuisse constantem ac perpetuum amorem, quo semel illos complexus erat, ut eius conspectu privati certo tamen statuerent, ne morte quidem fuisse extinctum. Quae persuasio etiam in cordibus nostris haerere nunc debet.* Augustinus ruft energisch aus: *absit, ut dilectionem morte finiret, qui non est in morte finitus!*

V. 2. Und bei dem Abendessen, da schon der Teufel hatte dem Judas Simon Ischarioth in's Herz gegeben, dass er ihn verriethe.

Die Lesart schwankt zwischen δεῖπνου γενομένου und γινομένου, man mag sich aber entscheiden, wie man will, so wird der Sinn im wesentlichen doch nicht alterirt. Denn γινομένου, welches der Codex Sinaiticus und Vaticanus bieten und Tischendorf aufgenommen hat, würde aussagen: während man im Begriffe war, das Abendmahl zu halten, denn man hatte sich nach V. 4 u. 12 dazu schon niedergelassen, und γενομένου, welches der Codex Alexandrinus wie der *textus receptus* enthält und Lücke und Godet empfehlen, würde zu übersetzen sein, da das Abendmahl bereitet, fertig gemacht worden war, und durchaus nicht, da das Abendmahl selbst schon im Gange oder gar zu Ende war, was Godet meint, denn nach V. 26 war die Mahlzeit selbst noch nicht vollendet, die Speisen noch nicht abgetragen. Was für ein Essen dieses δεῖπνον war, sagt der Evangelist nicht genauer; man hat also die Wahl, an das Ostermahl oder an eine gewöhnliche Abendmahlzeit vorher zu denken. Meyer betont wie auch Godet das Fehlen des Artikels und sagt, es könne deshalb nicht jenes solenne Mahl des 14 Nisan gemeint sein; Tholuck, v. Hofmann, Lange, Luthardt, Hengstenberg, Bäumlein aber sind anderer Ansicht; man wird den Letzteren zustimmen müssen; da durch die ersten Worte des V. 1 wohl schon hinlänglich angedeutet war, was für ein Mahl jetzt stattfand, konnte nun der Artikel wegbleiben. Bengel sagt: *indefinite. Ea (coena) erat pridie paschalis*, so auch Krafft und Wichelhaus nach dem Vorgange der älteren Harmonisten, welche so die in der neueren Zeit über alle Gebühr betonte Differenz zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten bezüglich des Tages der Abendmahlseinsetzung lösen wollen. Ich verzichte hier darauf, diese Frage, wie nahe sie auch liegt, zu erörtern, da der, welcher sie gründlich untersuchen will, ein umfangreiches Werk schreiben müsste: ich bin in

meiner Leidensgeschichte 1, 397 ff. darauf näher eingegangen. Das Mahl war bereitet; Jesus mit seinem Herzen voll brennender Liebe hatte Platz ergriffen; Judas Simon Ischarioth aber auch! Der Evangelist will hier offenbar wieder einen scharfen Contrast malen, was auch Weiss anerkennt; welchen aber, darüber streiten sich die Ausleger. Calvin bemerkt, wie vor ihm schon Chrysostomus und Euthymius, *dicit, hoc fuisse factum, quum iam in animo haberet Judas, Christum prodere, ut ostenderet miram Christi patientiam, qui tam scelerato et perfido defectori pedes lavare sustinuit.* Meyer dagegen findet hier „die ungestörte klare Erhabenheit" seiner Liebesmacht über den bereits so nahen Ausbruch der teuflischen Macht in dem eigenen Jüngerkreise dargestellt. Mir aber scheint die erste Auffassung den Vorzug zu verdienen, da der Herr sich bei diesem Mahle nicht über die Gegenwart des Judas Ischarioth hinaussetzt, sondern immer noch nach Mitteln und Wegen sucht, um ihm zu seiner Seelen Seligkeit einen Stachel in das Herz zu bohren. Der Teufel hat dem Judas Simon Ischarioth etwas in's Herz hineingeworfen; die Worte des Evangelisten sind sehr gewählt. Judas That ist nicht das allmähliche Resultat seiner argen sittlichen Entwickelung, nicht langsam reifte bei diesem Kinde des Verderbens sein entsetzlicher Plan. *Τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα αὐτὸν παραδῷ*, so lautet der *textus receptus*, allein man wird sich wohl zu der auch von dem Codex Sinaiticus bezeugten Lesart entschliessen müssen: *τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σ. Ἰ.*, welche Lachmann, Tischendorf, Meyer, Luthardt empfehlen. Natürlich ist bei der *καρδία* nicht, was Meyer will, an das Herz des Teufels zu denken, das wird durch *βεβληκότος* schon ausgeschlossen, denn der Teufel fasst nicht plötzlich den Gedanken, dem Erlöser an's Leben zu gehen, das hat er schon längst fest beschlossen: wessen Herz gemeint ist, sagt, wie Bäumlein, Luthardt, Weiss bereits richtig gesehen haben, der Satz mit *ἵνα*, in dem nachdrucksvoll das Subjekt am Schlusse steht. Bengel bemerkt zu *βεβληκότος*: *magna vis.* Sicherlich liegt dieses Moment mit darin, aber schwerlich ist es das Hauptmoment; was geworfen wird, kommt mit Eile, plötzlich, mit überstürzender Geschwindigkeit. Bei Judas drängt sich Alles in die kürzeste Zeit zusammen; er war, seinem Namensvetter Simon Petrus ähnlich, ein Mann von raschen Entschlüssen. Auf den Teufel führt der Evangelist die Schandthat des Verräthers zurück; er hat das Herz des Verlorenen überfallen. Augustinus lässt sich näher darüber aus, wie Satan auf das Menschenherz einwirke: *missio ista*, sagt er, *spiritalis suggestio est, non fit per aurem, sed per cogitationem, ac per hoc non corporaliter, sed spiritaliter; neque enim spiritale, quod dicitur, semper in laude accipiendum est. — Sed quomodo ista fiant, ut diabolicae suggestiones immittantur et humanis cogitationibus misceantur, ut eas tamquam suas deputet homo, unde scit homo? Nec dubitandum est, etiam bonas suggestiones a bono spiritu ita latenter ac spiritaliter fieri; sed interest quibusnam earum mens humana consentiat, divino auxilio vel deserta per meritum, vel adiuta per gratiam.* Die Möglichkeit einer satanischen Einwirkung auf das Herz des Menschen ist in der Sünde, die dem Herzen innewohnt, gegeben; diese öffnet dem Feinde Thor und Thür. Die Schuld des Menschen wird dadurch nicht aufgehoben, auch nicht verringert, denn in unsere Hand ist es gelegt, durch Wachen und Beten dem Feinde den Eingriff und Eingang zu verwehren. Der Verräther wird, wie Meyer gut bemerkt, mit schauer-

vollem Nachdrucke bei seinem vollen Namen genannt Judas Simon, ja es fehlt nicht ein Mal die nähere Bezeichnung Ischarioth. Dass dieser Name von der Stadt Karioth im Stamme Juda, Josua 15, 25, abgeleitet ist, wird jetzt trotz de Wettes und Hengstenbergs[1]) Bedenken allgemein anerkannt; entweder lässt man nun die Vorsilbe aus der corrumpirten Aussprache *Σκαριώτης* für *Καριώτης*, oder aus אִישׁ קְרִיּוֹת entstanden sein, wie bei *Josephus ant. 7, 6. 1.* *Ἴστοβος* steht, d. i. ein Mann aus Tob; die letztere Annahme ist die vorzüglichere, da eine Anzahl alter Codices schon statt *Ἰσκαριώτης* gibt *ἀπὸ Καριώτου*, so auch der Sinaiticus zu Joh. 6, 71. Während Judas in seinem Herzen rathschlagte, wie er den Herrn am besten in die Hände seiner Feinde überlieferte,

V. 3. W u s s t e J e s u s, d a s s i h m d e r V a t e r h a t t e A l l e s i n s e i n e H ä n d e g e g e b e n u n d d a s s e r v o n G o t t g e k o m m e n w a r u n d z u G o t t g i n g.

Bäumlein meint, dass der Gedanke des ersten Verses *εἰδὼς — πατέρα* nach der Unterbrechung durch *ἀγαπήσας* und *καὶ δείπνου* auch der Form nach mit *εἰδώς* wieder aufgegriffen werde; ich zweifle aber daran. Ein neues Moment tritt mit diesem *εἰδώς* ein; ein neuer Contrast wird von dem Evangelisten aufgedeckt. Es ist nicht dieser, dass der, welchen Judas überliefert, Alles von seinem Vater überliefert erhalten hat; sondern dieses Wissen Christi steht mit seinem folgenden Handeln so im Widerspruche, dass man meinen sollte, mit einem solchen Wissen liesse sich kaum solch ein Handeln, solch eine Fusswaschung vornehmen. In dem Herzen des Herrn ist aber vereint, was uns unvereinbar erscheint: Herrlichkeit und Niedrigkeit, das Bewusstsein der absoluten Stellung und die in die tiefsten Tiefen sich herablassende Demuth. Calvin glaubt freilich: *hoc ideo additum fuisse —, ut sciamus, unde Christo tam composita animi quies; nempe quod iam mortis victor animum ad triumphum, qui mox secuturus erat, extulit;* und ähnlich sagt Luther: „das sind treffliche, grosse Worte, mit denen Johannes uns anzeigen will, mit was für Gedanken der Herr Jesus sei umgegangen, ehe er den Jüngern wollte die Füsse waschen, nämlich dass er jetzt nicht an sein Leiden gedachte, noch im Geiste sei betrübt gewesen, wie bald auf das Fusswaschen folget, sondern er habe gedacht an seine Herrlichkeit. Das sind hohe Gedanken gewesen, welche ihn dermassen sollten aus der Welt gezogen haben, dass er an keinen Menschen gedacht hätte;“ und setzen wir hinzu, dass er an keinen Sklavendienst gedacht hätte. Bengel bemerkt trefflich: *conscientia gloriae et officium servile pedilavii mire concurrunt. Praefatio gloriae est instar protestationis, ne quid indignum fecisse existimetur dominus pedes suorum lavans.*

Jesus trägt sich also an dem Vorabende seiner Leiden nicht mit den Gedanken seines Leidens und Sterbens, er sieht über das Kreuz hinweg, welches vor ihm liegt, und hat die Krone fest in's Auge gefasst, welche der Vater für ihn bestimmt hat. Im Hinblick auf die Herrlichkeit, welche an ihm offenbar werden soll, trägt er die Leiden dieser Zeit. Jesus wusste, *ὅτι πάντα ἔδωκεν* (so wird mit dem Sinaiticus und Vaticanus statt *δέδωκεν*, welches den *Alexandrinus* und *Cantabrigiensis* allerdings für sich hat, gelesen werden müssen) *αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας.* Als eine vollendete Thatsache sieht der Heiland schon an, was erst geschehen soll; denn auf

[1]) Dieser sagt: „der Name Ischarioth heisst: Mann der Lügen, אִישׁ שְׁקָרִים“ und findet die Wurzel dieses Beinamens in Proverb. 19, 5.

das Kreuz folgte erst die Krone: er hat aber ganz recht gesehen, denn er erkannte, dass die Hand des Vaters sich jetzt ausgestreckt hatte, um ihn sofort nach dem Leiden des Todes mit Preis und Ehre zu krönen, und andererseits erkannte er auch, dass er selbst die Hand, welche er jetzt ausgestreckt hatte, um die Dornenkrone sich auf das Haupt zu drücken, nicht wieder zurückziehen dürfe, sondern das Werk vollenden müsse, das sein Vater ihm gegeben hatte. Je näher das Kreuz, desto klarer die Krone. Bengel sagt: *quo propius Jesus Christus venit ad passionem, eo magis ipse cogitat eoque clarius scriptura loquitur de eius gloria. Sic quoque v. 30 et 31.* Christus weiss sich als den Herrn aller Dinge und weiss sich zugleich in wesentlicher Gemeinschaft mit Gott, dem höchsten, absoluten Wesen, er weiss, dass er von diesem Gott zu einer Zeit seinen Ausgang genommen hat, um in diese Welt als „Gott geoffenbart im Fleisch" zu kommen, er weiss aber auch, dass er sich durch dieses sein Eintreten in die Welt nicht von seinem Gotte verirrt hat, dass er zu Gott heimgeht. In diesem Vollbewusstsein seiner himmlischen Majestät,

V. 4. Steht er vom Abendmahle auf, legt seine Kleider ab und nimmt einen Schurz und umgürtet sich.

„Beachte," ruft Meyer uns zu, „wie die ganze Darstellung vergegenwärtigt"; in lauter Präsensformen erzählt der Evangelist, die Handlung soll vor unseren Augen vor sich gehen. Er berichtet den ganzen Vorgang nach seinen einzelnen Abschnitten: die Handlung soll uns nicht bloss recht anschaulich werden, sondern der Evangelist verweilt bei der Schilderung um desswillen, dass wir Zeit gewinnen, unsere Gedanken zu sammeln und zu erwägen, was das ist, was da geschieht. Jesus hatte sich an den Tisch gelagert, er erhebt sich mit einem Male. Was veranlasst ihn dazu? Die älteren Harmonisten, sowie Baumgarten-Crusius, Lücke, Godet, Ebrard, Hengstenberg, welche den von Lukas allein berichteten Rangstreit 22, 24 ff. mit Fug und Recht vor diese Fusswaschung stellen, finden in demselben den Grund zu diesem Fusswaschen seitens des Herrn. Er wäre dann aus dem Himmelreiche seiner hohen Gedanken durch die bittere Noth in das wirkliche Leben herabgerufen worden, und hätte den ehrgeizigen Jüngern eine thatsächliche Zurechtweisung zukommen lassen. Hengstenberg stellt die Sache nun so dar: „Jesus hatte sich zu Tische gelegt und wahrscheinlich hatte Petrus die Ehre genossen, ihm die Füsse zu waschen. Nachdem diess geschehen, legte auch er mit den andern Jüngern *interioris admissionis* sich zu Tische, erwartend, dass die Jüngeren bereitwillig den Dienst des Fusswaschens übernehmen würden. Allein der Hochmuth rief den Hochmuth hervor. Die Jüngeren legten sich, einem raschen Impulse folgend, ebenfalls zu Tische. So entstand eine verlegene Situation, Murren und Streit. Wer soll wieder aufstehen? Jesus machte dem ein Ende, indem er vom Mahle aufstand und seinen Jüngern die Füsse wusch." Godet denkt es sich anders. Nach ihm vollzog Christus diese Fusswaschung der Seinen nicht zu Anfang, sondern zu Ende des Mahles, allerdings auch unmittelbar nach dem ehrgeizigen Streite der Jünger unter einander. Eine Fusswaschung zu Anfang des Mahles, welche ohnehin durch das Gesetz nicht vorgeschrieben gewesen sei, habe gar nicht stattgefunden. Allein an und für sich bildete nach jüdischer Sitte diess *pedilavium* den Anfang des Mahles und zum andern kamen die gesalzenen Kräuter, welche V. 26 f. erwähnt werden, nicht erst zum Schlusse der Mahlzeit auf den Tisch. Ewald, Meyer u. A. behaupten

dagegen, die Verrichtung dieser symbolischen Handlung der scheidenden Liebe scheine bei Jesus das Erzeugniss des Augenblicks gewesen zu sein „aus eigener Erwägung dessen, was den Jüngern und seinem Werke so Noth that“. Der ganze Bericht des Johannes ist offenbar so angelegt, dass dieser Gedanke ganz selbstständig in dem Herzen des Herrn aufkeimt: *ex motu proprio* erhob er sich, durch nichts Aeusseres weiter veranlasst. Sollte er seinen ernsten Worten, mit welchen er dem hässlichen Rangstreite ein Ende machte, nicht so viel Kraft zugetraut haben, dass er nach einem andern Mittel greifen musste, um die ehrgeizigen Gedanken zu überwinden? Er legte seine Kleider ab; den ängstlichen Gemüthern, welche hier bange fragten — man sehe in Lampe nach! —, ob denn Jesus sich nackt ausgezogen habe, diene zur Nachricht, dass sie sich vergebens wegen des Dekorums Sorge machen: es wurden nur die hindernden weiten Oberkleider nach der guten Sitte abgelegt. Einen leinenen Schurz band Jesus sich dann vor; er liess keinen mithelfen, er, der Hohe und Erhabene, wollte allein und ganz den Dienst des niedrigsten Knechtes erfüllen. Chrysostomus bemerkt recht gut: *πάντα αὐτὸς ἐργάζεται ταῦτα, διὰ πάντων δεικνύς, ὅτι οὐκ ἀφοσιουμένους δεῖ ποιεῖν τὰ τοιαῦτα, ὅταν εὖ ποιῶμεν, ἀλλὰ μετὰ πάσης προθυμίας.*

V. 5. Darnach giesst er Wasser in das Becken und hob an, den Jüngern die Füsse zu waschen und mit dem Schurze zu trocknen, damit er umgürtet war.

Wie mochten die Jünger staunen, als sie den Herrn sich gürten sahen; wie werden sie sich entsetzt haben, als er anfing, die Fusswaschung an ihnen vorzunehmen! Wohl war des Menschen Sohn nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene; aber bis zu diesem Punkte hatte er seine Dienstleistungen noch nie ausgedehnt, so tief hatte er sich vor ihnen und unter sie noch nie erniedrigt. Es wird nie erzählt, dass er seinen Jüngern die Füsse gewaschen habe, aus diesem Schweigen allein könnten wir freilich noch keinen sichern Schluss ziehen: aber die Mahnung, welche er hier an die Waschung anschliesst, beweist, dass diess das erste und letzte Mal gewesen ist, dass er solches that. Er hatte es bisher nicht gethan, nicht weil es ihm an der zu diesem Dienste nöthigen Demuth mangelte, sondern weil sein Verhältniss als Meister und Herr seinen Jüngern gegenüber nicht recht hätte bestehen können, wenn er seine Würde so weit vergessen hätte. Er ist zu dem niedrigsten Dienste von Herzen bereit, aber Eines schickt sich nicht für Alle, Eines schickt sich auch nicht zu jeder Zeit. Bei wem Christus die Fusswaschung angefangen habe, sagt uns der Evangelist nicht; es ist somit der Vermuthung ein grosser Spielraum eröffnet. Augustinus, Beda, Nonnus, Rupert, Maldonat, und unter den Neueren Baumgarten-Crusius, Ewald, Luthardt früher und Hengstenberg sind der Ansicht, dass er bei Petrus angefangen habe. Luthardt sagte vordem gegen de Wette, Lücke, Stier, Meyer, welche dieses in Frage ziehen, man könne das Gegentheil durchaus nicht beweisen, allein, wie er selbst später eingesehen hat, irrte er sich. Wenn Petrus, während ihm die Füsse gewaschen wurden, gegen dieses Fusswaschen protestirt hätte, so würden wir Augustinus beitreten, da er aber schon, vordem ihm die Füsse gewaschen werden, diess thut, und der Herr nach dem Berichte des Evangelisten doch schon angefangen hat, den Seinen die Füsse zu waschen und abzutrocknen, so müssen solche da gewesen sein, bei welchen bereits wirklich ein Anfang gemacht

worden war. Nach Origenes, Ambrosius, Euthymius und Andren, unter welchen auch de Wette ist, kam Petrus zuletzt an die Reihe: nach Chrysostomus und Euthymius ward mit dem Verräther der Anfang gemacht. Was sich nicht bestimmen lässt, lassen wir mit Lampe, Meyer, Lücke, Godet u. A. auch unbestimmt.

V. 6. Da kommt er zu Simon Petrus und derselbige sprach zu ihm: Herr, solltest du mir die Füsse waschen?

Calvin schreibt hiezu: *oratio est abominantis rem absurdam et indignam. Nam interrogando quidnam faciat Christus, quasi manum illi iniicit. Laudabilis quidem modestia, nisi quovis cultu atque honore potior obedientia esset apud Deum; imo nisi haec vera et unica humilitatis esset regula, subiicere nos in obsequium Dei et sensus omnes nostros habere eius arbitrio devinctos, ut, quidquid sibi placere pronuntiat, nobis quoque absque ulla controversia probetur.* Petrus verleugnet auch hier seine Simonsnatur nicht, während die Andern den Herrn sein seltsames Werk ohne Widerstreben mit schweigendem Staunen an sich haben treiben lassen, fährt er vorschnell heraus. Wenn Jesus sich auch so sehr vergessen und verleugnen kann, so kann Petrus doch nicht vergessen, dass es Jesus Christus ist, der ihm die Füsse waschen will; er will nicht dulden, dass solches geschehe. Sein Widerspruch hat noch nicht den höchsten Grad erreicht; er protestirt noch nicht direkt gegen des Herrn Absicht, er will ihn vielmehr selbst noch auf andere Gedanken bringen. Jedes seiner Worte ist bedeutsam und berechnet, Jesus bedenklich zu machen. Er redet ihn nicht ohne Grund mit *κύριε* an, und nicht mit *ῥαββί*; er will, sein Meister soll sich erinnern, dass er der Herr ist, und dass es für einen Herren sich nicht schicken will, als Knecht, als niedrigster Diener unter den Seinen zu walten. Mit dem *σύ μου* macht er ihn weiter auf den grossen Unterschied aufmerksam, der zwischen ihnen beiden besteht; *indigne fert, quasi rem indignam* (Bengel). Was ist er gegen den Herrn? Und der Herr will ihm Sklavendienste leisten? Will ihm gar seine Füsse waschen? Gewiss ist es gut, den Unterschied nie zu vergessen, welcher zwischen dem Sohne Gottes und uns besteht; aber man kann sich bei dieser Erkenntniss auch gar leicht verfehlen. Wie ist es bei Petrus? In demselben Augenblicke, da er diesen Unterschied klar erkennt und bekennt, setzt er sich über diesen Unterschied hinaus, wirft er sich zu dem Meister und Herrn seines Herrn und Meisters selbst auf. Petrus hat wirklich nicht, seinen eigenen Worten zu Trotz, die schlechthinige Erhabenheit des Herrn erkannt, sonst hätte er nicht protestirt, sondern sich rückhaltlos in den Willen des Hohen und Erhabenen ergeben. Er will noch einen Christus nach seinem eigenen Herzen mit dem bestimmt ausgeprägten und in seinem ganzen Verhalten sich darstellenden Bewusstsein seiner Hoheit, damit er als ein Diener dieses Herrn selbstbewusst in dem Vollbewusstsein seiner hohen Würde und hervorragenden Stellung auftreten kann. Gehorsam ist aber alle Zeit besser denn Opfer; Petrus hätte dem Herrn ein wohlgefälliges Opfer dargebracht, wenn er nicht seinen eigenen Willen vor seinem Angesichte ausgesprochen, sondern in rechtem, kindlichem Gehorsam sich ihm ergeben hätte.

V. 7. Jesus antwortete und sprach zu ihm: was ich thue, das weisst du jetzt nicht, du wirst es aber hernach erfahren.

Mit grosser Sanftmuth antwortet der Herr dem sich sträubenden Jünger:

er nimmt in seine Antwort den von Petrus stark betonten Gegensatz *σύ μου* auf und stellt sein klares Wissen dem völligen Nichtwissen seines Jüngers entgegen. Christus handelt nie ohne einen bestimmten Grund und Zweck, er hat sich hier auch nicht von einer momentanen Stimmung fortreissen lassen; was er thut, ist genau bedacht und mit Weisheit geordnet. Petrus, der es besser wissen wollte als der Herr, weiss jetzt nichts; er weiss wohl, was da geschieht, aber es fehlt ihm der eindringende Blick, die tiefere Einsicht. Er sieht nur mit seinen fleischlichen Augen, was vor Augen ist; das Mysterium aber, was unter diesem äusseren Vorgange sich versteckt, erkennt er nicht; ja sein Auge ist so gehalten, dass er nicht einmal ahnt, dass hier die äussere Handlung nur die Schale, nur ein Symbol sei. So ist es mit der Menschen Weisheit, wenn sie sich im stolzesten Selbstvertrauen wider die ewige Gottesweisheit erhebt; thut sie ihren Mund auch nicht gerade dann auf zu Worten der Lästerung, so doch stets, um sich selbst ein *testimonium paupertatis* auszufertigen. Der Herr weist aber seinen überklugen und voreiligen Jünger nicht bloss in die gebührenden Schranken; der Evangelist hat uns eben erst verkündigt, dass Christi Herz in diesem Augenblicke von einer ganz besonderen Liebe zu den Seinen bewegt worden sei. Die Liebe genügt sich aber nicht in der Zurechtweisung des Geliebten; sie will dem, welchem sie aus reiner Liebe hat wehe thun müssen, auch eine Freude bereiten. Petri Augen sollen nicht immer gehalten bleiben; sein Sinn soll nicht mehr lange umherirren, um den Sinn des Herrn zu ergreifen und zu ergründen. Jesus verheisst ihm: *γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα.* Chrysostomus führt irre, wenn er dieses *μετὰ ταῦτα* in der späteren apostolischen Erleuchtung und Erfahrung sich erfüllen lässt, und Grotius spricht ihm nicht gut nach: *nempe quum in apostolica functione et in simili sedulitate purgabis, quod sordium in Christianis restabat.* Jesus legt das *μετὰ ταῦτα*, was Euthymius bereits erkannte, selbst aus, wenn er V. 12 fragt: *γινώσκετε, τί πεποίηκα ὑμῖν; quo pacto*, sagt Bengel treffend, *verba γνώσῃ, γινώσκετε strictissime cohaerent. Eventus non modo posthac, sed statim celerius incipit, quam promissio sonat.* Die Erkenntniss ging dem Petrus mit diesem Worte auf und vollendete sich noch in der bevorstehenden Nacht, in welcher er durch seinen tiefen Fall zu der klaren Erkenntniss gefördert wurde, dass er in ganz besonderer Weise einer solchen Reinigung durch des Herrn Gnade bedürftig sei. Zu unserem Verse schreibt Bengel an die Spitze: *axioma patentissimum.* Gewiss, was hier gilt, das gilt auch von allen Fällen, wo die Wege des Herrn so tief sind, dass wir seine Gedanken zur Zeit nicht ergründen können. „Ich dachte ihm nach, dass ich's begreifen möchte, aber es war mir zu schwer," so bekennt Assaph mit löblicher Offenherzigkeit Ps. 73, 16; er wusste aber, dass sich im Heiligthume Gottes alle Räthsel lösen, so ging er dorthin und es ward ihm Licht von dem Gotte, der ein Licht ist. Wir wollen auf Calvin hören: *his verbis docemur, simpliciter obsequendum esse Christo, etiamsi non appareat ratio, cur hoc vel illud fieri velit. In domo bene morata consilium est penes unum patrem familias: illi servos decet manus ac pedes impendere. Nimis ergo fastuosus est, qui Dei imperium detrectat, cuius ratio ei nota non fuerit. Quin etiam latius patet ista admonitio, ne scilicet nescire nobis molestum sit, quae Deus vult nobis esse ad tempus abscondita. Nam quavis scientia doctior est haec ignorantiae species, quum Domino concedimus, ut supra nos sapiat.*

V. 8. Da spricht Petrus zu ihm: nimmermehr sollst du mir die Füsse waschen. Jesus antwortete ihm: werde ich dich nicht waschen, so hast du keinen Theil mit mir.

Petrus gibt sich nicht dem Worte des Herrn, er setzt eigensinnig seinen Kopf wider denselben auf und versteigt sich gar, von seinen falschen Vorstellungen ausgehend, zu einem feierlichen Proteste. *Hactenus*, sagt Calvin vollkommen richtig, *excusabilis fuit Petri modestia*, *quamquam ne illa quidem vitio carebat; nunc tamen gravius peccat, quod correptus nondum cedit. Atque hoc commune vitium est, ut ad errorem pertinacia accedat. Speciosus quidem color, quod ex reverentia oritur detrectatio.* Jesus weiss aber seinen Jünger zu überwinden, er fasst ihn an der Seite an, welche wir fort und fort anfassen müssen, wenn wir den eigenen Sinn brechen und die Vernunft gefangen nehmen wollen unter den Gehorsam des Kreuzes. Petrus hat gegen das Fusswaschen so entschieden protestirt, weil er in Jesus den Herrn erkannte, dem Alles unterthänig sein soll, dem er auch als sein Eigenthum angehören will, wie er ja schon um seinetwillen Alles verlassen hatte. Der Herr hält dem widerstrebenden Apostel vor, was er mit seiner ungebührlichen Weigerung auf das Spiel stellt. Er spricht: *ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ᾽ ἐμοῦ.* Man hat wohl gefragt, wie kann Jesus dem Petrus so unbedingt sagen, dass er nur, wenn er sich von ihm waschen, und, da es sich hier um das Füssewaschen lediglich handelt, zwar die Füsse waschen lasse, Theil mit ihm, Antheil an seinem Reiche habe. Wir müssen das Wort gewiss für das erste uns so auslegen, wie Petrus es verstand; die tiefere Bedeutung der Fusswaschung war ihm verborgen, er sah in ihr nichts Besonderes. Danach konnte er das Wort Jesu nicht anders verstehen, als entweder so: wenn du mich nicht willst thun lassen, was mir beliebt mit dir, oder so, wie Weiss will: wenn du dir von mir nicht willst helfen und dienen lassen, so sind wir auf ewig geschiedene Leute, das Widersprechen, der Ungehorsam, die Nichtannahme meines guten Willens und Dienstes, schliesst dich von meinem Reiche aus. Ist das zu viel gesagt? Hört das Reich des Herrn nicht auf, wenn sein Wille nicht Gesetzeskraft für Alle sein soll, wenn seine Hülfe verschmäht wird? Aber die Handlung, welche Jesus an seinen Jüngern vollzieht, hat noch einen ganz besonderen Sinn, sie ist ein Symbol. Wie in dem kleinen Thautropfen, der auf der Spitze eines Grashalms sitzt, sich der ganze Himmel abspiegelt, so stellt sich in dieser Fusswaschung treu das ganze Lebenswerk des Herrn dar. Christi Wirken war nichts anders als ein Waschen, als ein Abwaschen der Menschenkinder von dem Schmutze der Sünde. Augustinus spricht ganz schön: *quid autem mirum, si surrexit a coena et posuit vestimenta sua, qui cum in forma Dei esset, semetipsum exinanivit? Et quid mirum, si se praecinxit linteo, qui formam servi accipiens habitu inventus est ut homo? Quid mirum, si misit aquam in pelvem, unde lavaret pedes discipulorum, qui in terram sanguinem fudit, quo immunditiam dilueret peccatorum? Quid mirum, si linteo, quo erat praecinctus, pedes, quos laverat, tersit, qui carne, qua erat indutus, evangelistarum vestigia confirmavit?* Das Besprengen mit Wasser, Waschen, Baden u. dergl. ist bei allen Nationen im Cultus ein Symbol der sittlichen Reinigung; Johannes hat, auf diese allgemeine Symbolik und auf die Weisungen des A. T. zurückgehend, das Wasser in den Dienst des Heiligen genommen; die christliche Taufe ruht nach ihrer elementaren, sichtbaren Seite ebenfalls auf dieser allgemeinen

Naturanschauung. Wenn Petrus mit dem Herrn leben und sterben will, so muss er demselben sein Reinigungswerk an sich ohne Widerspruch treiben lassen; lässt er sich nicht reinigen, so muss er als ein Unreiner draussen vor dem Heiligthume bleiben. Wir halten es daher mit dem alten Lampe, welcher sagt: *agit ergo dominus primo loco de lotione animarum per sanguinem et spiritum Christi, per sanguinem in remissione peccatorum, per spiritum in regeneratione, Apoc. 1, 5. 1 Cor. 6, 11. Hebr. 10, 22., quam tot baptismi typici praefigurarunt et tot prophetiae in regno Messiae consummatum iri praedixerunt. Eius autor Christus est, quia per obedientiam suam eam acquisivit et in regno suo applicat. Qui eius participes fiunt, ii habent partem cum Christo, id est communionem cum eius persona et omnibus bonis seu tota haereditate per Christum parta et ab eo occupata. Qui vero eius expertes sunt, extra communionem eius et consequenter omnium bonorum eius sunt proscripti. Christus enim non potest cum impuro consuescere et haereditas eius est immaculata.* Eine andere Auffassung, welche sich auf V. 15 ff. beruft, wird aber von de Wette, Lücke, Godet vornehmlich vertreten. Letzterer sagt: „ganz natürlich scheint die Annahme, Jesus betrachtete die Weigerung des Petrus, den ihm angebotenen Dienst anzunehmen, als eine Weigerung, völlig in den Geist seines Werkes einzugehen, als ein eigensinniges Beharren in dem Hange nach fleischlicher Grösse, von welchem ihn eben Jesus durch sein Beispiel persönlicher Erniedrigung reinigen wollte. Indem Petrus die Selbsterniedrigung des Herrn sich nicht gefallen lassen wollte, wollte er doch im Grunde seine eigene Erniedrigung beseitigen.“ Hiernach würde Christus die demüthige Liebe, welche dem Petrus noch so sehr fehlte, als die *conditio, sine qua non* ein Eintritt in sein Reich und in seinen Dienst möglich ist, aussprechen und dieselbe hier meinen. Allein ich kann diese Ansicht nicht billigen; dieses Wort steht mit dem andern Worte in V. 10 in dem engsten Zusammenhange und redet zu bestimmt nicht von einem Handeln der Jünger, sondern von einem Thun des Herrn an denselben. Lampe fand den Ausschluss aus dem Gnadenreiche hier gedroht; Luthardt geht gerade so weit; er sagt nämlich: „nicht das Verhältniss persönlicher Freundschaft ist damit gemeint; nicht Theil an mir heisst es, sondern die Gemeinschaft des Loses mit einem Andern bezeichnet dieser Ausdruck nach Matth. 24, 51. Luk. 12, 46, vergl. Deuteron. 14. 27. 18, 1. Worin er aber die Gemeinschaft mit Jesus haben soll? Petrus kann an nichts Anderes denken als an das wesentliche Heilsgut, das Jesus ist und gibt, nämlich die ζωὴ αἰώνιος.“ Aehnlich sagt Meyer: „μέρος ἔχειν μετά τινος bezeichnet das Antheilhaben an demselben Verhältnisse mit Jemand.“ Allein diese Unterscheidung ist wohl mehr spitzig, als richtig. Hat Petrus wegen seines Eigensinnes keinen Antheil an der Herrlichkeit, zu welcher der Herr jetzt eingeht, so kommt Petrus auch nicht dorthin, wo der Herr sich befindet; er ist dann also auch ausgeschlossen aus der Lebensgemeinschaft mit seinem Meister und Herrn. *Continet,* sagt Calvin, *etiam haec sententia generalem doctrinam, nos omnes foetidos esse et inquinatos coram Deo, donec sordes nostras Christus abstergat. Jam quum ipse sibi uni vindicet abluendi munus, suam quisque immunditiem illi purgandam offerat, ut locum obtineat inter Dei filios. Sed antequam ultra progredimur, tenendum est, quid hic significet lavandi verbum. Sunt qui ad gratuitam peccatorum veniam, sunt etiam alii, qui ad vitae novitatem referant; tertii ad utrumque extendunt, quod postremum ego libenter admitto. Lavat enim*

nos Christus, quum peccata nostra sacrificii sui expiatione delet, ne in Dei iudicium veniant; lavat rursum, quum pravas et vitiosas carnis cupiditates spiritu suo abolet.

V. 9. Spricht zu ihm Simon Petrus: Herr, nicht die Füsse allein, sondern auch die Hände und das Haupt.

Das Wort des Herrn hat bei Petrus durchgeschlagen; er ist allerdings noch nicht zum klaren Verständnisse dessen gelangt, was Jesus mit der Fusswaschung vor hat; aber da er nun das bestimmte Wort hört, dass sein Sperren ihn in Gefahr bringt, Christi und seines Heiles verlustig zu werden, schlägt er Alles in die Schanze. An Christus hängt er mit seinem ganzen Herzen, von ihm kann er nicht lassen, mit ihm will er leben und sterben. *At ille*, sagt Augustinus schön, *amore et timore perturbatus et plus expavescens Christum sibi negari, quam usque ad suos pedes humiliari, domine, ait, non tantum pedes meos, sed et manus et caput. Quandoquidem sic minaris, lavanda tibi membra mea, non solum ima non subtraho, verum etiam prima substerno. Ne mihi neges capiendam tecum partem, nullam tibi nego abluendam corporis mei partem.* Mit Recht bemerkt Bengel: *gradatio. Ex maiestate domini usque adeo demissa Petro sensus impuritatis propriae obortus haec verba dictavit. cf. Luc. 5, 8.* Was der alte Horatius sagt Satyren 1, 1, 106 f.:

Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
Quos ultra citraque nequit consistere rectum,

hat seine tiefe Wahrheit, ebenso wahr ist aber auch Seneca's Wort *(Herc. Oet. v. 675 f.):*

Quisquis medium defugit iter,
Stabili numquam tramite curret.

Petrus hat sich mit seinem Sträuben in eine schiefe Stellung gebracht und greift jetzt, wo er zurecht zu kommen sucht, wieder fehl. Er fällt aus einem Extrem in's andre, aber eines bleibt bei Beidem. Chrysostomus bemerkt trefflich: καὶ ἐν τῇ παραιτήσει σφοδρός, καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος γίνεται, ἑκάτερα δὲ ἐξ ἀγάπης. *Hic quoque,* sagt Calvin vollkommen richtig, *per incogitantiam errat, quod acceptum iam beneficium pro nihilo ducit. Perinde enim loquitur, acsi nulla adhuc peccatorum remissione, nulla spiritus sanctificatione donatus esset. Itaque merito hic quoque a Christo reprehenditur.* Ehe wir ihn aber tadeln, wollen wir uns das Bild des Jüngers zu unserer Beschämung vorhalten. Petrus schlägt sofort, wie der Herr ihm das scharfe Wort entgegnet hat, in sich, gerade wie kurz darauf das Krähen des Hahnes und der Blick des verleugneten Heilandes ihm sofort die bittersten Thränen auspresst. Er ist, so rauh und fest auch sein Wort V. 8 lautete, doch eine sehr weiche, nachgiebige, empfängliche Natur. Es fällt ihm nicht im geringsten schwer, seine Sünde zu erkennen und zu bekennen. Sehr tief erkennt Petrus seine Sünde, sie steht so gross vor seinen Augen, dass er sich als einen unter die Sünde verkauften Menschen betrachtet, an welchem nichts Gutes ist vom Scheitel bis zur Fusssohle hinab, so dass er nicht einer theilweisen Reinigung bedarf, sondern, da er durch und durch noch ein Sünder ist, an Haupt und Gliedern, an dem ganzen Menschen entsündigt werden muss. Wie dort in dem Schiffe nach dem wunderbaren Fischzuge seine Sünde ihn zu Jesu Füssen niederzieht, so beugt er sich hier

in dem lebendigsten Gefühle der schweren Schuld, welche er soeben auf sich geladen hat, auf das tiefste vor dem Herrn. Petrus sieht sich schwärzer, als er ist; er irrt sich über seines eigenen Herzens Zustand. Es gibt aber Einen, der ist grösser als unser Herz, der ist der einzige Herzenskündiger.

V. 10. Spricht Jesus zu ihm: wer gebadet ist, der bedarf nicht, denn die Füsse zu waschen, sondern er ist ganz rein; und ihr seid rein, aber nicht alle.

Die lutherische Uebersetzung wird dem sprechenden Bilde, dessen Christus sich zur Zurechtweisung seines Apostels bedient, nicht gerecht; Bengel hebt schon das Fehlerhafte an ihr durch seine richtige Bemerkung hervor: *λούω dicitur de toto corpore, νίπτω de parte.* Ob der Herr, was Lampe und Viele nach ihm vermuthen, auf ein Sprüchwort bei den Juden zurückgeht, lässt sich nicht ermitteln; einfach ist das Bild und ausserordentlich nahe lag es auch. Der Buchstabe dieser Worte, aus welchen dem *Sinaiticus* zu Gefallen *ἢ τοὺς πόδας νίψασθαι*, welche der *Alexandrinus* hat, oder *εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι μόνον*, wie der *Cantabrigiensis* liest, auf keinen Fall auszumerzen sind, sagt nichts weiter als: wer sich gebadet hat, ist an seinem ganzen Leibe rein geworden; da er aber bei dem Heraussteigen aus dem Bade den Fussboden betritt, so muss er, um ganz rein zu sein, sich hernach noch besonders die Füsse waschen. Christus will dieses auf das geistliche Leben angewandt wissen. Augustinus steht in zwei Traktaten vor diesem Worte still, um es zu begreifen. *Hic moveatur fortasse quis et dicat: imo si mundus est totus, quid ei opus est vel pedes lavare? Dominus autem noverat, quod dicebat, etiamsi nostra infirmitas eius secreta non penetrat; verumtamen quantum nos erudire et ex lege sua docere dignatur, pro captu meo, pro modulo meo, aliquid etiam ego de huius quaestionis profunditate illo adiuvante respondeam ac primum ipsam locutionem non sibi esse contrariam facillime ostendam; quis enim non ita rectissime loqui possit, mundus est totus praeter pedes? Elegantius autem loquitur, si dicit, mundus est totus nisi pedes, quod tantundem valet. Hoc ergo ait dominus: non habet opus nisi pedes lavare, sed est mundus totus. Totus utique praeter pedes, vel nisi pedes, quos habet opus lavare: sed quid est hoc? Quid sibi vult, quod hic necessarium est, ut quaeramus. Dominus dicit, veritas loquitur, quod opus habeat pedes lavare etiam ille, qui lotus est. Quid, fratres mei, quid putatis, nisi quia homo in sancto quidem baptismo totus abluitur, non praeter pedes, sed totus omnino; verumtamen cum in rebus humanis postea vivitur, utique terra calcatur, ipsi igitur humani affectus, sine quibus in hac mortalitate non vivitur, quasi pedes sunt; ubi ex humanis rebus afficimur et sic afficimur, ut, si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipiamus et veritas in nobis non sit. Quotidie igitur pedes lavat nobis, qui interpellat pro nobis, et quotidie nos opus habere, ut pedes lavemus, i. e. vias spiritalium gressuum dirigamus, in ipsa oratione dominica confitemur, cum dicimus: dimitte nobis etc.* Hat Augustinus in Gemeinschaft mit Andern, als z. B. Theodor von Mopsueste, Erasmus, Luther, Jansen, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Ewald, Godet, darin auch fehlgegriffen, dass er dieses Wort in unmittelbare Verbindung mit der Taufe brachte, so wird dadurch doch die Richtigkeit seiner Wahrnehmung nicht beeinträchtigt. Ihm stimmen die meisten Ausleger ohne Bedenken zu: so sagt Calvin: *ergo vitae novitate nos Christi discipulos testemur oportet,*

quando se puritatis auctorem in suis omnibus esse praedicat. — Quemadmodum Christus a capite usque ad pedes abluit, quos sibi discipulos initiat, ita in eis, quos purgavit, inferior pars quotidie purganda restat. Neque enim primo statim die toti regenerantur filii Dei, ut nihil quam coelestem vitam spirent; quin potius manent in illis carnis reliquiae, quibuscum tota vita certamen habent. Ergo pedes metaphorice vocantur omnes affectus et curae, quibus mundum contingimus. Meyer lässt sich ähnlich aus: „dieser Erfahrungssatz des sinnlichen Lebensgebietes dient zur symbolischen Hülle des ethischen Gedankens, welchen Jesus darstellen will: wer die sittliche Reinigung bereits im Allgemeinen und Ganzen in der Gemeinschaft mit mir erfahren hat, gleich dem, welcher im Bade seinen ganzen Leib gereinigt, der bedarf nur der Erledigung des im Lebensverkehr wieder angenommenen sündlichen Schmutzes im Einzelnen, wie ein Gebadeter nur der Fusswaschung wieder bedarf; sonst aber ist er rein nach seiner ganzen sittlichen Persönlichkeit."

Der Herr erkennt in diesen Worten an, dass auch der Mensch, welcher gereinigt worden ist und somit die Vergebung seiner Sünden empfangen hat, in neue Sünden nicht bloss fallen kann, sondern auch fällt, ja fallen muss. Es geht ein Mal in diesem Leben nicht anders, wie der Gebadete mit seinen Füssen den Boden betreten muss, so steht ja auch der, welcher durch des Erlösers Gnade rein geworden ist, in dieser Welt, und diese Welt liegt im Argen und wird ihre verführerischen Künste gegen ihn nicht umsonst in Thätigkeit setzen. Aber wenn der Gerechtfertigte auch fällt, so kann die Sünde, wenn sie ihn auch befleckt, doch seinen Zustand im Grossen und Ganzen nicht wesentlich alteriren; sie hebt den Gnadenstand nicht auf, er bleibt trotz alledem doch ein λελουμένος. Denn die Sünde, welche der Gerechtfertigte sich zu Schulden kommen lässt, ist nicht sowohl seine That, als sein Leiden, ist nicht das Produkt seiner Kraft, sondern das leidige Widerfahrniss seiner Ohnmacht. Trotzdem, dass er sich mit Sünden befleckt, ist er doch καθαρὸς ὅλος. Bengel scheint mir diese Worte falsch zu deuten, wenn er hinzufügt: *ubi pedes loti sunt;* richtiger sagt Luthardt: „Jesus belehrt ihn, er habe das nicht nöthig; er sei rein, nämlich um der Gemeinschaft Jesu willen (15, 3); nur von den Sünden des täglichen Wandels sich zu reinigen sei ihm noth." Meyer ganz ähnlich. Ganz rein ist derjenige, welchen der Herr gereinigt hat; denn in dem Herzen dieses Gereinigten ist das reinigende Prinzip des heil. Geistes als eine lebendige Kraft geschäftig. Der alte Epicharmus hat die ethische Wahrheit, welche der Herr ausspricht, schon an's Licht gestellt, er sagt nämlich in einem von Clemens in den Stromata 7 uns überlieferten Fragmente:

καθαρὸν ἂν τὸν νοῦν ἔχῃς, ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ.

Jesus wendet sich nun nach diesem allgemeinen Satz zu seinen Jüngern in Sonderheit und gibt damit dem Petrus eine völlig befriedigende Antwort auf die Frage, warum er ihm nur noch die Füsse waschen kann; er sagt nämlich καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε. Wie aber kann er in Wahrheit so zu seinen Aposteln sprechen? Sie sollen rein, in ihres Herzens Grunde rein sein? Petrus, der eben erst den Eigensinn seines Herzens geoffenbart hat und sich bald in seiner sittlichen Schwäche zeigen soll? Thomas trotz

seines Unglaubens? Alle rein, obgleich sie alle noch in dieser Nacht an ihrem Meister sich ärgern werden? Und dennoch sind sie rein! Der Herr sieht tief in ihre Herzen hinein, er hat aus Petrus Weigerung seines Jüngers Demuth und aus Petrus Anerbieten seines Jüngers unverkennbare Liebe und den brennenden Durst nach dem vollen Heilsbesitze herausgelesen. Rein sind seine Jünger: trotzdem dass der heilige Geist, dieses neue Lebensprinzip, noch nicht über ihre Herzen ausgegossen worden ist! Rein sind sie, ehe der Auferstandene zu ihnen sagt: *λάβετε πνεῦμα ἅγιον!* Die aus Calvin mitgetheilte Stelle ist wohl geeignet, Licht zu schaffen; die Wiedergeburt vollzieht sich nicht auf einen Schlag. Wie das Menschenkind, das geboren wird, älter ist, als sein Geburtstag, weil es vorher schon in seinem Mutterleibe ein Leben geführt hat, wie der Geburt des Menschen die Empfängniss desselben vorausgeht, so ist es auch mit dem Menschen, der aus Gott geboren ist. Der Tag, wo wir sagen können: dem lebendigen Gott ist wieder ein Kind geboren worden, ein neuer Bürger ist einzutragen in das Bürgerbuch von Zion, ist meist nicht der Tag, wo dieses Gotteskind zu leben anfing: dem Leben vor der Welt geht ein Leben und Weben in der Verborgenheit vorher. Die heiligen Apostel haben den heiligen Geist nicht zum ersten Male empfangen zu Ostern oder zu Pfingsten, der Herr hat sie mit seinem heiligen Geiste schon oft angeblasen; von dem ersten Tage an, da sie sich zu ihm fanden, hat er mit seinem heiligen Lebensgeiste sie angehaucht und umweht. Jedes Wort seines Mundes war ein kräftiger Anhauch seines heiligen Geistes; jedes Werk seiner Hand ein kräftiges Anfassen mit dem Finger des heiligen Geistes! Christus erkennt, dass seine Geistesarbeit an dem Herzen und dem Geiste seiner Jünger nicht verloren gewesen ist; er hat den Samen, den er in den Acker ihrer Herzen gestreut hatte, wachsen sehen, er hat ihn begossen, er hat ihn beschirmt. Das neue Leben ist wirklich in ihnen im Anbruche, sie sind in der Welt, aber nicht mehr von der Welt, sie sind *οἱ ἴδιοι*, sie sind *καθαροί.* Wie sie rein geworden sind, sagt Jesus bald darauf 15, 3, Chrysostomus verweist schon auf diese Stelle, nämlich durch das Wort, welches der Herr zu ihnen geredet hat und das sie im Glauben angenommen haben.

Aber die äussere Gemeinschaft, in welcher die Jünger mit Christus seit Jahren standen, hat nicht eine innere Gemeinschaft zwischen ihm und Allen zu Stande gebracht; mit tiefem Schmerze muss er jetzt sagen und klagen: *ἀλλ' οὐχὶ πάντες.* Er trägt mit schonender Geduld diesen Einen, er will ihm in der letzten Stunde noch ein Mal nahe treten. Gut sagt nach Calvins Andeutung Grotius: *conscientiam Judae vellicat, qui proposito ipso animi erat impurus, retinens intra se malorum facinorum consilia.* Zugleich aber hatte diese Verkündigung für die andern Jünger etwas recht Erweckliches. *Discipulis valde profuit,* sagt Calvin, *quod inde melius illis innotuit Christi divinitas: deinde senserunt puritatem non esse vulgare spiritus donum.*

V. 11. Denn er wusste seinen Verräther wohl; darum sprach er: ihr seid nicht alle rein.

Der Evangelist bestimmt, auf wen sich das letzte Wort bezogen habe, und hebt geflissentlich das klare Vorherwissen Jesu hervor. Es liegt ihm etwas daran. Schwerlich waren zu seiner Zeit schon solche aufgetreten, welche den Verrath des Judas benutzten, um daraus die Gottheit Jesu Christi zu bestreiten; es scheint vielmehr, als habe der Apostel einen

Einwurf, welchen seine ganze christologische Darstellung sehr nahe legte, vorsichtig beseitigen wollen. Christus kannte seinen Verräther schon lange, aber dieses Wissen konnte ihn in dem Erweise seiner Liebe nicht hemmen, er zeigte darin gerade, dass er so hoch erhaben dastand, seine Gottesherrlichkeit.

V. 12. Da er nun ihre Füsse gewaschen hatte, nahm er seine Kleider, setzte sich nieder und sprach abermals zu ihnen: wisset ihr, was ich euch gethan habe?

Durch Petri Wehren war die Fusswaschung unterbrochen worden, Jesus vollendet sie und wendet sich dann, als er sich wieder angekleidet und niedergelassen hat, an die, welche er gewaschen hatte, mit der Frage: *γινώσκετε, τί πεποίηκα ὑμῖν.* Was die Jünger nach den dem Petrus gewordenen Eröffnungen ahnen mussten, legt Jesus durch diese Frage ganz klar. Jenes Fusswaschen hatte einen tiefen Sinn, eine symbolische Bedeutung. Die Jünger sollen ihr nachdenken, sollen in ihre tiefe Bedeutung sich versenken. Euthymius sagt: *ἐρωτᾷ ἀγνοοῦντας, ἵνα διεγείρῃ εἰς προσοχήν*, er sagt damit aber doch etwas zu viel. Die Jünger lassen sich nicht mehr als *ἀγνοοῦντες* bezeichnen, denn wären sie das, so hätte der Herr sehr thöricht gethan, wenn er ihnen bloss sagte, was er V. 14 und 15 sagt, er hätte ihnen dann die Bedeutung dieses Handels erst eingehend erklären müssen. Er thut diess aber nicht; er setzt voraus, dass nach dem Zwischenakte mit Petrus ihnen allen das Symbolische dieser Handlung bereits zur Erkenntniss gekommen ist. Er fragte: *γινώσκετε*, damit sie bei sich festsetzen, was er ihnen abbilden wollte, weil er diese Erkenntniss sofort praktisch zu verwerthen gedenkt. Was hat der Herr an den Jüngern gethan? Verständigen wir uns selbst erst über diese heilige Handlung!

Man begnügt sich vielfach damit, dass Jesus seinen Jüngern seine Liebe, seine selbstverleugnende, demüthige, dienende Liebe habe vor die Augen malen wollen. Hierbei vergisst man aber die Auslegung, welche derselbe seinem Werke selbst angedeihen lässt, er wollte nicht im allgemeinen seine dienende Liebe veranschaulichen, sondern ganz *in specie* seine von aller Befleckung reinigende Liebe darstellen. Das sollen sie im Auge behalten, denn er, der jetzt im Begriffe ist, von ihnen zu scheiden, hat ihnen noch etwas an das Herz zu legen, was sie wohl zu Herzen nehmen müssen, wenn sie unter einander und mit ihm in Gemeinschaft bleiben wollen.

V. 13. Ihr heisst mich Meister und Herr und saget recht daran, denn ich bin es auch.

Jesus erinnert seine Jünger an das, was er ihnen ist, und zwar anerkannter Massen ist, sie heissen ihn *ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος*, es sind diese Nominative — Nominative des Titels. Sie nennen ihn ganz richtig also: *εἰμὶ γάρ* sagt er selbst. Er ist *ὁ διδάσκαλος*, man beachte, wozu auch Hengstenberg mahnt, um den vollen Gehalt dieses Wortes zu erfassen, den bestimmten Artikel; nicht ein Lehrer unter andern Lehrern war Christus seinen Jüngern, er ist ihnen der Lehrer, welcher hoch über allen Lehrern in Israel und der ganzen Welt steht, er allein predigt *ὡς ἐξουσίαν ἔχων*, er allein hat Worte des ewigen Lebens. Jesus erkennt mit seinem *εἰμὶ γάρ* an, dass die Apostel nicht von einer Einbildung geplagt sind, er erklärt sich auf das bestimmteste dahin, dass er der Lehrer ohne Gleichen, der Lehrer *κατ᾽ ἐξοχήν* ist, dass seine Worte Worte ewiger Wahrheit, ewigen Lebens sind, dass in ihm, mit dem Apostel zu reden, alle Schätze

der Weisheit und der Erkenntniss verborgen liegen. Ein Lehrer ist da, um gehört, um in seinem Vorbilde nachgeahmt zu werden, so erinnert Christus, indem er sich ihnen als ὁ διδάσκαλος vorstellt, dass sie auf sein nachfolgendes Wort hören und seinem gegebenen Beispiele nachfolgen müssen. Er steigt nun zu einer höheren Benennung auf; Petrus hat eben zwei Mal hinter einander seinen Meister κύριε angeredet; er hat mit diesem Namen aussprechen wollen, dass er in Jesus den Mann voll göttlicher Kraft, den in's Fleisch gekommenen Jehova des A. T. gefunden hat; der Herr bestätigt mit seinem εἰμὶ γάρ dieses Bekenntniss des Apostels, Chrysostomus sagt schon: φύσει γὰρ αὐτὸς κύριος ἦν. Ist Jesus aber der Herr ohne weiteres, so sind wir seine Knechte und ihm zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet. Es ist wohl nicht ohne tiefen Grund, dass Jesus nicht einfach seinen Jüngern sagt: ich bin euer Meister und Herr und weil ich, euer Meister und Herr das gethan habe, so u. s. w. Er vermeidet es ein Mal gern, von sich so hoch und stolz zu sprechen, denn er ist von Herzen demüthig, und andererseits musste, was er seinen Jüngern zu sagen hatte, mit um so grösserer Gewalt an ihre Herzen herandringen, wenn es ihnen als eine Consequenz, welche aus den Worten ihres eigenen Mundes resultirte, an das Herz gelegt wurde. Dass Jesus aber solche Umstände macht, solche Einleitungen trifft, um zu seiner Mahnung zu gelangen, ist ein sicherer Beweis dafür, dass des Menschen Herz für diese Mahnung von Natur verschlossen ist, dass es, wenn es sich selbst überlassen wird, das gerade Gegentheil von dem thut, was der Herr hier fordert.

V. 14. So nun ich, der Herr und der Meister, euch die Füsse gewaschen habe, so sollt ihr auch euch unter einander die Füsse waschen.

Argumentum a maiori ad minus, sagt Calvin; *impedit superbia, ne ea, quae inter nos vigere debebat, colatur aequalitas. Christus vero, qui longe super omnes eminet, se demittit, ut pudorem superbis incutiat, qui ordinis sui et gradus obliti a fraterna communicatione sese eximunt.* Es ist aber doch nicht ein vollständig durchgeführtes *argumentum a maiori ad minus;* sollte es diess sein, so dürfte in dem Nachsatze ein μᾶλλον nicht fehlen. Was der Herr und Meister gethan hat, dasselbe sollen sie sich unter einander thun.

V. 15. Denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, dass ihr thut, wie ich euch gethan habe.

Was will Jesus nun mit diesen Worten; will er seinen Jüngern als Meister und Herr den Befehl geben, dass sie das Werk der Fusswaschung im buchstäblichen Sinne an einander vollziehen sollen? Hat er mit diesen Worten, was Wilhelm Böhmer zu Breslau in einer Abhandlung in den Studien u. Kritiken, 1850, 829 ff. und wiederholt öffentlich erklärt hat, zu der Taufe und dem Abendmahle ein drittes Sakrament stiften wollen? Hat die evangelische Kirche sich an dem Worte Christi vergangen, wenn sie den Rest der Fusswaschung, welchen die katholische Kirche noch bis auf den heutigen Tag hegt, einfach verwarf? Die alte Kirche war über das Fusswaschen nicht einig, wie aus Augustinus Brief an Januarius *(ep. LV. c. 18)* klar hervorgeht; am interessantesten sind die Aufschlüsse, welche wir von Pseudo-Ambrosius erhalten; dieser sagt *de myst. 3, 1: ascendisti de fonte (baptismi), quid secutum est? Audisti lectionem — succinctus summus sacerdos pedes tibi lavit. Quid istud mysterium? Audisti utique, quia*

dominus, cum lavisset discipulis aliis pedes, venit ad Petrum, et ait illi Petrus: tu mihi lavas pedes? Vide gratiam, vide sanctificationem? Nisi lavero te, inquit, non habebis mecum partem. Non ignoramus, quod ecclesia romana hanc consuetudinem non habeat, cuius typum in omnibus sequimur et formam. Hanc tamen consuetudinem non habet, ut pedes lavet. Vide ergo, ne forte propter multitudinem declinarit. Sunt tamen, qui dicant et excusare conentur, quia hoc non in mysterio faciendum est, non in baptismate, non in regeneratione, sed quasi hospiti pedes lavandi sint. Aliud est humilitatis, aliud sanctificationis. Denique audi, quia mysterium est et sanctificatio: nisi lavero te, non habebis partem mecum. Hoc ideo dico, non quod alios reprehendam, sed mea officia ipse commendem. In omnibus cupio sequi ecclesiam romanam, sed tamen et nos homines sensum habemus, ideo quod alibi rectius servatur et nos recte custodimus. Ipsum sequimur apostolum Petrum, ipsius inhaeremus devotioni. Ad hoc ecclesia romana quid respondet? Utique ipse autor est nobis huius assertionis Petrus apostolus, qui sacerdos fuit ecclesiae romanae. Ipse Petrus ait: domine, non solum pedes, sed etiam manus et caput. Vide fidem etc. Respondit illi dominus: qui lavit non necesse habet, nisi ut solos pedes lavet. Quare hoc? Quia in baptismate omnis culpa diluitur. Recedit ergo culpa. Sed quia Adam supplantatus a diabolo est et venenum ei effusum est supra pedes, ideo lavas pedes, ut in ea parte, in qua insidiatus est serpens, maius subsidium sanctificationis accedat, quo postea te supplantare non possit. Lavas ergo pedes, ut laves venena serpentis. Ad humilitatem quoque proficit, ut in mysterio non erubescamus, quod non dedignamur in obsequio. Der Gebrauch der mailändischen Kirche, welcher mit dem Taufakte verbunden ward, konnte aber, da die Uebung der römischen Kirche dagegen war, in dem Abendlande nicht weit um sich greifen. Das Concilium zu Toledo vom Jahre 694 suchte der Fusswaschung aufzuhelfen: es bestimmte in seinem 3 Kanon: *episcopum quemque feria quinta hebdomadae sanctae fratrum pedes lavandi ceremoniam servare iubet, ut se ad Christi domini exemplum conformet;* es geht aber aus dem Beschlusse nicht hervor, dass die versammelten Väter der Fusswaschung eine sakramentale Bedeutung zuerkannten. Bernhard von Clairvaux trat mit seiner ganzen Autorität für die Fusswaschung als ein Sakrament ein; er hatte es sich gleichsam zur Lebensaufgabe gemacht, mit diesem neuen Sakramente seine Kirche zu bereichern. Er sagt in seinem 1 Sermone *de coena Domini § 1: de tribus sacramentis dicendum erit. § 2: Appropinquans passioni dominus de gratia sua investire curavit suos, ut invisibilis gratia signo aliquo visibili praestaretur. Ad hoc instituta sunt omnia sacramenta, ad hoc eucharistiae participatio, ad hoc pedum ablutio, ad hoc denique ipse baptismus, initium sacramentorum omnium. § 4: Ut de remissione quotidianorum peccatorum minime dubitemus, habemus eius sacramentum, pedum ablutionem. Quaeris forte, unde sciam, quod sacramentum sit huius remissionis? — Vis nosse, quia pro sacramento illud est, non pro solo exemplo factum? Illud attende, quod Petro dictum est: si non lavero te, non habebis partem mecum. Aliquid igitur latet, quod necessarium est ad salutem, quando sine eo nec ipse Petrus partem haberet in regno Christi et dei. Vide enim, si non expaverit Petrus ad tantae comminationis terrificum verbum, si non agnoverit salutare esse mysterium, cum respondit: domine, non tantum pedes, sed et manus et caput. Et*

unde scimus, quod ad diluenda peccata, quae non sunt ad mortem, et a quibus plene cavere non possumus ante mortem, ablutio ista pertineat? Ex eo plane, quod offerenti manus et caput pariter ad abluendum, responsum est: qui lotus est, non indiget, nisi ut pedes lavet. Lotus est, qui gravia peccata non habet, cuius caput, hoc est intentio, et manus, hoc est operatio et conversatio, munda est, sed pedes, qui sunt animae affectiones, dum in hoc pulvere gradimur, ex toto mundi esse non possunt, quin aliquando vanitati, aliquando voluptati aut curiositati plus, quam oportet, cedat animus vel ad horam.

Allein Bernhard hatte kein Glück; obgleich in jenen Jahren sich erst in der römischen Kirche die Siebenzahl der Sakramente festsetzte, so ward die Fusswaschung doch von keinem Scholastiker dieser Ehre werth geachtet. Als Brauch erhielt sie sich an den Sitzen der kirchlichen und weltlichen Fürsten. Luther wollte von der Fusswaschung weder als gnadenreichem Sakramente noch als obligatem Brauche etwas wissen. Er lässt sich in seiner Hauspostille also vernehmen: „der Papst mit seinen Mönchen und Pfaffen, Könige und Fürsten waschen auch heute anderen geringen Personen die Füsse. Aber ihrer aller Demuth ist überaus eine schlechte Demuth, soll man es anders eine Demuth heissen. Denn viel findet man unter ihnen, die ihrem Convent, Capitel und Unterthanen die Füsse mit solcher Demuth waschen, dass sie hernach von der Hoffart, die sie im Fusswaschen geübt, beichten müssen. Denn, Lieber, sage mir, was ist es für eine Demuth, oder was hilft's einem Andern, wenn du ihm nur zum Schein, oder Spektakel die Füsse wäschest und willst davon auch grossen Ruhm deiner Heiligkeit haben? Das hiesse die Füsse recht gewaschen, wenn unsere Bischöfe zu Herzen nähmen, wie ein grosser Jammer es ist, dass ihr armes Völklein so tief in Abgötterei steckt, keine rechte Predigt von Vergebung der Sünden und ewigem Leben hat, und trachteten darnach, dass Gottes Wort ihnen recht gepredigt, die Sakramente recht gereicht und die abgöttischen Ceremonieen und Gottesdienste mit der Messe, Seelopfern, Heiligenanrufen abgeschafft würden und das Volk auf rechten Gottesdienst gewiesen würde, dass sie Gott fürchten, sein Wort vor Augen haben und des Opfers unsers lieben Herrn Christi sich trösten könnten. — Darum ist es um das Fusswaschen, so mit Wasser geschieht, nicht zu thun; sonst müsste man nicht allein Zwölfen, sondern jedermann die Füsse waschen und wäre den Leuten viel besser gedient, so es allein um das Wasser und zu waschen zu thun wäre, dass man ihnen ein gemein Bad bestellete und wüsche ihnen da nicht allein die Füsse, sondern den ganzen Leib. Aber es hat die Meinung nicht. Willst du dem Exempel Christi folgen und deinem Nächsten die Füsse waschen, so schaue zu, dass du von Herzen dich demüthigest, alle Gaben und Gnaden, die du hast, nicht zu deinem Nutzen oder eigener Ehre brauchest, sondern deinem Nächsten zum Besten, dass du Niemand verachtest, ja jedermann gern seine Schwachheit zu gute haltest und helfest, dass er sich bessern möge. Solch Fusswaschen aber soll nicht allein auf den heutigen Tag, sondern unser Leben lang geübt werden, mit Allem, das wir können und haben, und gegen jedermann, dem wir damit dienen können. Also will Christus, dass wir seinem Exempel nach auch unter einander die Füsse uns waschen sollen; dazu hat er's auch befohlen und anders nicht." Die Kirche, welche die Fusswaschung trotz der verschiedenen Anläufe, welche gemacht wurden, sie

einzuführen, verwarf, hat vollkommen recht gethan. Der Herr hat kein Sakrament durch seine Fusswaschung stiften wollen. Gerhard behauptet ein Mal, dass sich für diese Handlung ein bestimmtes Mandat aufweisen lasse, wie auch eine bestimmte Verheissung; es ist aber sehr bedeutsam, dass er die Verheissung in den Worten findet: *qui lotus est*, *est mundus totus*. Diese Worte gehen aber gar nicht auf die Fusswaschung selbst; sie beziehen sich auf solche, an denen die Fusswaschung erst geschehen soll; der Herr erklärte in ihnen dem Petrus, dass er schon so rein sei, dass er nur noch einer Waschung seiner Füsse bedürfe. Bernhard ist umsichtiger als Gerhard gewesen; er gründet die Sakramentsgnade auf die Worte: *si non lavero te, non habebis partem mecum.* Wir wollen nicht mit von Hofmann einwerfen, dass in diesen Worten von der Fusswaschung gar nicht die Rede ist, dass es ganz willkürlich ist, an die Stelle des *σέ* auf ein Mal *τοὺς πόδας σου* zu setzen, da wir zugestehen müssen, dass es sich hier nicht um ein Waschen im allgemeinen, sondern eben um das Waschen der Füsse handelt. Wir berufen uns aber gegen diese Auffassung der Fusswaschung als Sakrament auf die Auslegung, welche Christus seiner bedeutungsvollen Handlung gibt; wir berufen uns in Sonderheit auf das Wort: V. 14 und 15. Jesus will, dass seine Jünger sich unter einander nicht abbildlich, ähnlich das thun sollen, was er ihnen gethan hat; sie sollen gerade dasselbe an einander erfüllen. In dem Sakramente ist nach der evangelischen Auffassung Christus der Gnadenspender, er theilt in dem Sakramente aus der Fülle der Gnade um Gnade aus: wenn die letzten Worte wirklich den Schlüssel zum Verständniss bieten, und daran ist nach V. 12 nicht zu zweifeln, so würde der Herr hier seine Jünger nicht bloss zu Verwaltern und Haushaltern seiner Gnade einsetzen, sondern sie ganz bestimmt als die Quellen bezeichnen, aus denen eben dasselbe Heilsgut, was er gespendet hat, herausfliessen soll. Wir finden desshalb in der Fusswaschung nichts weiter als ein *ὑπόδειγμα* und stimmen im ganzen dem Augustinus bei, welcher sich über dieses Vorbildliche in der Handlung des Herrn so erklärt: *hoc est*, *beate Petre*, *quod nesciebas*, *quando fieri non sinebas. Hoc tibi postea sciendum promisit*, *quando*, *ut sineres*, *terruit te magister tuus et dominus tuus*, *lavans pedes tuos. Didicimus*, *fratres*, *humilitatem ab excelso*, *faciamus invicem humiles*, *quod humiliter fecit excelsus. Magna est commendatio humilitatis et faciunt hoc sibi invicem fratres*, *etiam opere ipso visibili*, *quum se invicem hospitio recipiunt.* Augustinus bleibt aber nicht bei dieser allgemeinen Bemerkung stehen, wie die meisten älteren und neueren Ausleger, er dringt noch weit tiefer ein: *sed excepto isto morali intellectu*, fährt er bald fort, *ita nos huius dominici facti altitudinem commendasse meminimus*, *quod lavando pedes iam lotorum atque mundorum discipulorum significaverit dominus*, *propter humanos*, *quibus in terra versamur*, *affectus*, *ut quantumlibet profecerimus in apprehensione iustitiae*, *sciamus nos sine peccato non esse*, *quod subinde abluit interpellando pro nobis*, *cum oramus patrem*, *qui in coelis est*, *ut debita nostra dimittat nobis*, *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Quomodo ergo ad hunc intellectum poterit pertinere hoc*, *quod ipse postea docuit*, *ubi sui facti exposuit rationem dicens: si ergo ego lavi — ita et vos faciatis. Numquid dicere possumus*, *quod etiam frater fratrem a delicti poterit contagione mundare? Imo vero id etiam nos esse admonitos in huius dominici operis altitudine noverimus*, *ut confessi invicem delicta nostra oremus*

pro nobis, sicut et Christus interpellat pro nobis. Audiamus apostolum Jacobum, hoc ipsum evidentissime praecipientem et dicentem: confitemini invicem delicta vestra et orate pro vobis, quia et ad hoc dominus nobis dedit exemplum; si enim ille, qui ullum peccatum nec habet nec habuit nec habebit, orat pro peccatis nostris, quanto magis nos invicem pro peccatis nostris orare debemus? Et si dimittit nobis ille, cui non habemus, quod dimittamus, quanto magis dimittere nobis debemus invicem, qui sine peccato hic vivere non valemus? Quid enim videtur in hac altitudine sacramenti dominus significare, cum dicit: exemplum etc., nisi quod apertissime dicit apostolus: donantes vobismet ipsis, si quis adversus aliquem habet querelam, sicut et dominus donavit vobis ita et vos. Invicem itaque nobis delicta donemus et pro nostris delictis invicem oremus atque ita quodammodo invicem pedes nostros lavemus. Aehnlich spricht sich Bengel in seinem Gnomon aus: *pedilavium, quod dominus discipulis adhibuit, pertinebat et ad beneficium conferendae puritatis totalis et ad paedian docendae dilectionis humilis, v. 34, coll. v. 1. Inde pedilavium discipulorum inter se eo pertinet, ut alter alterum quoquo modo adiuvet ad consequendam puritatem animae: et ut alter alteri pedes lavet, vel proprie 1 Tim. 5, 10 idque serio, si scilicet accidat, ut opus sit; est enim praeceptum affirmativum, obligans semper, sed non ad semper; quale etiam illud 1 Joh. 3, 16, vel synecdochice, per omne genus officiorum, quae alter alteri etiam servilia et sordida, modo opportuna, praestare potest.*

Soll diese Perikope praktisch behandelt werden, so wird man entweder bei der Fusswaschung an und für sich stehen bleiben können, oder man wird, da der Gründonnerstag den Charfreitag einführt und an die Einsetzung des heiligen Abendmahles uns erinnern soll, diesen Schriftabschnitt mit dem Leiden und Sterben oder mit dem Sakrament des Altares in die engste Verbindung zu bringen haben.

Was ist die Fusswaschung?

1. Ein Bild von Jesu demüthiger Liebe,
2. ein Sinnbild von seiner Arbeit an unseren Herzen,
3. ein Vorbild für unser Verhalten zu den Brüdern.

Der Herr wäscht seinen Jüngern die Füsse?

1. Ein tief beschämendes,
2. ein hoch erfreuendes,
3. ein ernst mahnendes Bild.

Wisset ihr, was der Herr bei dem Fusswaschen gethan hat?

1. Er hat sich selbst erniedrigt,
2. er hat die Seinen geliebt bis an's Ende,
3. er hat sein ganzes Werk in ein Bild gefasst,
4. und uns ein Beispiel hinterlassen.

Wer ist es, der den Jüngern die Füsse wäscht?

1. Es ist ihr Herr,
2. es ist ihr Meister.

Die Fusswaschung das Portal zur heiligen Passion.

1. Siehe, was dich erwartet!

Der Anblick *a.* der höchsten Liebe,
b. der grössten Demuth,
c. der heimlichsten Weisheit.

2. Siehe, was der Herr von dir erwartet!

a. Ein stilles Merken,
b. ein williges Sichreinigenlassen,
c. ein freudiges Dessgleichenthun.

Die Demuth und das Reich Gottes!

1. Demuth ist der Grundstein,
2. Demuth der Bürgerbrief,
3. Demuth die Hauptpflicht des Reiches Gottes.

Wahre Demuth.

1. Sie wurzelt in heiliger Liebe,
2. sie erkennt den eigenen Werth,
3. sie dient, wo und wie sie nur kann,
4. und gibt ein Beispiel, dass wir thun sollen, wie sie uns gethan hat.

Was gehört zu einer rechten Vorbereitung zu dem heiligen Abendmahl?

1. Eine gründliche Erkenntniss der eigenen Sündhaftigkeit,
2. ein fester Glaube an des Herrn reinigende Gnade,
3. ein freudiger Entschluss, dem Bruder seine Sünde zu vergeben.

Die Fusswaschung eine Vorbereitung zu dem heiligen Abendmahl.

1. Sehet auf den Herrn, der das Mahl mit den Seinen feiert!

a. Die Zeit ist gekommen, dass er aus der Welt gehe, aber er liebt die Seinen, selbst einen Judas bis an's Ende,

b. er weiss, dass ihm sein Vater Alles in seine Hände gegeben hat, aber er dienet wie der niedrigste Knecht.

2. Sehet auf die Jünger, die mit ihm zu Tische sitzen!

a. Sie wissen nicht, was der Herr jetzt thut, aber hernachmals sollen sie es erfahren,

b. sie haben noch eigenen Willen, aber sie sollen ihn auf das Wort des Herrn brechen,

c. sie sind rein, aber sie sollen sich fort und fort unter einander reinigen.

3. Der Charfreitag.

Die Leidensgeschichte.

Die alte Kirche hat für den Charfreitag keinen bestimmten evangelischen Abschnitt als Perikope aufgestellt, wie ein Blick auf die Band 1, 96 mitgetheilte Tabelle an den Tag legt. Die lutherische und anglikanische Kirche hat es dabei belassen, Thomasius hält es auch für rathsam und heilsam, keine Perikope aufzustellen, Nitzsch allein hebt einen Abschnitt aus der Leidensgeschichte aus. In den Zeiten, wo das Perikopensystem entstand, blühte die Predigt noch in dem Gottesdienste; in dem Reformationszeitalter entfaltete dieselbe wieder in einer ganz ungeahnten Weise ihre Gotteskraft: und weder damals noch hernachmals sonderte sich aus der Leidensgeschichte ein fester Text aus. Die Kirche hat auch hier ihren feinen Takt, ihr tiefes Gefühl bewahrt und bewährt. Das Wort vom Kreuze bedarf keiner menschlichen Nachhülfe, um einen tiefen, unverwischlichen Eindruck auf des Menschen Herz zu machen. Es gilt nur, sich stille unter das Kreuz hinzusetzen und stillezuhalten, wenn der Finger des heiligen Geistes in den Tafeln des Herzens zu schreiben anfängt. Desshalb hat die Kirche keine besondere Perikope geordnet, es soll an diesem Tage nicht über die Leidensgeschichte gepredigt werden, sondern die ganze Leidensgeschichte soll an unserem Geiste vorübergehen, dass er sich sinnend und anbetend in sie versenke. So verzichten auch wir auf eine Auslegung der heiligen Passionsgeschichte und beten nur mit dem heiligen Bernhard aus dem *salve, caput cruentatum:*

In hac tua passione
Me agnosce, pastor bone,
Cuius sumpsi mel ex ore,
Haustum lactis cum dulcore
Prae omnibus deliciis.
Non me reum asperneris
Nec indignum dedigneris
Morte tibi iam vicina,
Tuum caput hic inclina,
In meis pausa brachiis.

Tuae sanctae passioni
Me gauderem interponi,
In hac cruce tecum mori,
Praesta crucis amatori,
Sub cruce tua moriar.
Morti tuae tam amarae
Grates ago, Jesu chare,
Qui es clemens, pie deus,
Fac, quod petit tuus reus,
Ut absque te non finiar.

Dum me mori est necesse,
Noli mihi tunc deesse,
In tremenda mortis hora
Veni, Jesu, absque mora,
Tuere me et libera.

Cum me iubes emigrare,
Jesu chare, tunc appare,
O amator amplectende;
Temet ipsum tum ostende
In cruce salutifera.

4. Der erste Ostertag.

Marc. 16, 1—8.

Die alte Kirche feierte als den Höhepunkt des Osterfestes die heilige Nacht von dem stillen Samstage auf den Ostersonntag; später ward diese Feier aufgegeben. In dem ursprünglichen Perikopensysteme ist die Ostervigilie noch mit einer Lektion bedacht, und zwar mit Matth. 28, 1—10. Es ist für das erste wohl zu beklagen, dass wir diesen Schriftabschnitt nicht von der Vigilie auf den ersten Ostertag mit herübergenommen haben, sondern die Perikope des ersten Ostertages haben bestehen lassen. Jener Osterbericht des Matthäus hat bedeutende Vorzüge vor der Erzählung des Markus; Matthäus berichtet ausführlicher, vollständiger, dramatischer. Das Erdbeben ist das grosse Präludium dieses Tages, welcher die Welt aus den Angeln und den Herrn auf den Stuhl der Majestät hebt; die Feinde Jesu Christi, die Hüter des heiligen Grabes, welche triumphirend dastanden, liegen von Gottes Hand niedergeschmettert wie todt auf dem Boden; die Weiber erscheinen, Sorge und Liebe in ihren Herzen; der Osterengel tröstet die Traurigen und richtet die Ungläubigen zur Hoffnung des Lebens auf, und endlich tritt der Herr selbst seinen davoneilenden Freundinnen mit seinem lieblichen Ostergrusse: χαίρετε entgegen. Dieser Gruss bildet das Finale, welches seitdem bis an das Ende der Welt durch die Luft zittert. Wie arm ist dagegen unsere Perikope! Nichts vom Erdbeben, nichts von den Wächtern, nichts von den Erscheinungen dessen, der da todt war und nun lebet als der Lebendige von Ewigkeit zu Ewigkeit! Doch unsere Perikope, das wollen und sollen wir nicht vergessen, ist nur ein Glied einer Kette, ein Stück eines Organismus. Fassen wir sie unter diesem Gesichtspunkte auf, so werden wir es der Kirche nur Dank wissen, dass sie den ersten Ostertag nicht mit jener Matthäusperikope, sondern mit dieser Markuslektion ausgestattet hat. Jener Matthäusbericht ist für eine Predigt zu reich, zu überschwänglich; er erschöpfte Alles und würde die Perikope des zweiten Ostertages sehr schädigen. Was Matthäus zusammendrängt, das legt sich — ich meine natürlich nicht den Buchstaben, sondern den Geist — in diesen beiden Festperikopen jetzt aus einander.

Als Parallelen sind, wie Matth. 28, 1—10, so auch Luk. 24, 1 ff. und Joh. 20, 1 ff. herbeizuziehen; doch verzichten wir von vornherein darauf, alle Divergenzen, welche nicht erst von den englischen Freidenkern und von dem bekannten Wolfenbüttler Fragmentisten und neuerdings wieder von Strauss entdeckt und zusammengestellt sind, sondern schon von dem alten Feinde des Christenthums, den Origenes zu widerlegen suchte in

einer seiner bedeutendsten Schriften, wahrgenommen und als Instanzen gegen die Wahrheit der evangelischen Berichte verwerthet worden sind, zur Sprache zu bringen. Wir werden nur auf die Verschiedenheiten der Darstellung im Vorübergehen eingehen, welche in den Bereich unseres Textes fallen.

Wenn Mose eine Stimme hörte bei dem feurigen Busche, die ihm sagte: zeuch deine Schuhe aus von deinen Füssen, denn der Ort, da du auf stehest, ist heilig Land! Exod. 3, 5, so spricht hier die Stimme des lebendigen Gottes ganz ähnlich zu uns. Calvin eröffnet darum seine Auslegung dieser Geschichte mit dem Vermerk: *iam ventum est ad redemptionis nostrae clausulam; nam hinc exsurgit viva nostrae cum Deo reconciliationis fiducia, quod Christus mortis victor ex inferis emersit, ut novae vitae potestatem penes se esse ostenderet. Quare Paulus merito dicit 1 Cor. 15, 14, nullum fore evangelium et spem salutis irritam ac evanidam, nisi tenemus Christum ex mortuis resurrexisse. Nam ita demum parta nobis fuit iustitia et patefactus in coelum ingressus, denique adoptio nostra sancita, dum Christus, resurgendo spiritus sui potentiam exserens, filium Dei se probavit.* Ja Strauss selbst hat diese gewaltige Stimme des lebendigen Gottes rauschen hören; er sagt nämlich in seinem Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet: „hier stehen wir also an der entscheidenden Stelle, wo wir den Berichten von der wunderbaren Belebung Jesu gegenüber entweder die Unzulänglichkeit der natürlich-geschichtlichen Ansicht für das Leben Jesu bekennen, oder uns anheischig machen müssen, den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, ohne ein entsprechendes wunderbares Faktum begreiflich zu machen. Je unmittelbarer diese Frage den Lebensnerv des bisherigen Christenthums berührt, desto näher liegt zwar die Rücksicht auf die Empfindlichkeit, womit jedes freie Wort darüber aufgenommen wird, ja auf die empfindlichen Folgen, die es möglicher Weise für den, der es ausspricht, haben kann; aber je wichtiger und für die ganze Auffassung des Christenthums entscheidender auf der andern Seite der Punkt ist, desto dringender ergeht an den Forscher die Aufforderung, mit Beiseitesetzung aller jener Rücksichten sich recht unumwunden, recht bestimmt, ohne Zweideutigkeit und Hinterhalt hierüber auszusprechen.“ Wir danken es dem Kritiker, dass er mit der ganzen Schärfe seines Verstandes die Auferstehung des Herrn in's Gericht gezogen hat: denn wie die Bäume nur dadurch recht festwurzeln, dass der Wind sie tüchtig hin und her schüttelt, so dient die schärfste Kritik nur dazu, die Ueberzeugung von der Wahrheit der evangelischen Geschichte zu befestigen, vorzüglich wenn der Kritiker selbst zu solchen Erklärungen sich gedrungen fühlt, wie Strauss. S. 289. Hier heisst es wörtlich: „die Entstehung jenes Glaubens in den Jüngern ist allerdings vollständig erklärt, wenn wir die Auferstehung Jesu als äusseren, wunderbaren Vorgang so hinnehmen, wie die Evangelisten sie geben, d. h. wenn wir voraussetzen, dass Jesus wirklich todt gewesen, hierauf von Gott durch einen Akt seiner Allmacht in das Leben zurückgerufen, oder vielmehr in eine neue höhere Art des Daseins versetzt worden sei, worin er sich zwar den Seinigen auf Erden noch leiblich wahrnehmbar machen konnte, aber dem Tode nicht mehr unterworfen, bald in den Himmel, in die nächste Nähe Gottes, aufgenommen wurde.“

V. 1. **Und da der Sabbath vergangen war, kauften Maria Magdalena und Maria Jacobi und Salome Spezerei, auf dass sie kämen und salbten ihn.**

Die Juden rechneten bekanntlich den Tag von Abend zu Abend, so führt uns der Evangelist also nicht gleich zu dem Ostermorgen hin, sondern zu dem Abend des stillen Samstages. Der Sabbath, welcher an dem Charfreitagabende angebrochen war, hatte sich geneigt und dieser Sabbath, welcher damals zu Ende ging, sollte überhaupt das Ende der Sabbathe sein. Eine neue Zeit, eine neue Aera sollte nun anheben: das Alte war vergangen, Alles sollte nun neu werden. An die Stelle des Sabbaths sollte jetzt der Sonntag der Christenheit treten: der Sabbath ist der letzte Tag der Woche, der Sonntag ist der erste. Alle anderen Tage stehen jetzt im Lichte dieses Sonntages, sie erhalten von ihm ihre Weihe, ihre Fülle, ihren Segen; nach dem Sabbathe hin streckten sich die Tage der Juden, sie suchten das Licht in der Zukunft, am Ende, denn Israel hat den Segen des Heiles noch nicht im Besitz, sondern nur in der Verheissung, in der Hoffnung. Die Alten nannten daher den Sonntag (*τὴν τοῦ ἡλίου ἡμέραν*) gewöhnlich *ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*, *ἡ κυριακή*, *dies dominica* mit vollem Rechte, denn Christus ist es, der diesen Tag zu dem gemacht hat, was er ist. Die Väter bringen wohl, um die Stiftung des Sonntags zu motiviren, noch ein anderes Moment bei; Barnabas sagt schon in seinem Briefe *c. 15*: *ὁρᾶτε πῶς λέγει, οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλ᾽ ἃ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα, ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἀρχήν. διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς.* Aehnlich Justinus *apol. mai. c. 67*: *τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα. ἐπειδὰν πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη.* Ignatius zieht in dem Briefe an die Magnesier, aus dem Umstande, dass der Ruhetag von dem siebenten Tage der Woche zu Ehren der Auferstehung des Herrn auf den ersten verlegt worden ist, schon den Schluss c. 9: *εἰ οὖν οἱ παλαίοις γράμμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι᾽ αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ—πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ.*

Nach Verlauf dieses Sabbathes kauften nun mehrere Weiber, welche dem Herrn aus Galiläa nachgefolgt waren, *ἀρώματα*. Hier tritt die erste Verschiedenheit der Darstellung hervor. Lukas nämlich berichtet 23, 56 von diesen Weibern: sie aber kehrten um (nämlich von dem Grabe, dahinein ihr Herr gelegt war), bereiteten Spezerei und Salben, und den Sabbath über waren sie stille nach dem Gesetze. Diese Differenz ist sehr geringfügig und kann auf eine einfachere Weise gelöst werden, als dass man mit Beza, Grotius, Wolf, Rosenmüller, Vater den Aorist hier als ein Plusquamperfektum fasst. Bengel bemerkt treffend: *ergo utique tum etiam emerant.* Wer nicht annehmen will, dass die gottseligen Weiber, als sie an dem Sabbathe ihre Salbe zubereiteten, gemerkt haben, dass sie am Charfreitagabend, wo ihr Herz mit anderen Dingen beschäftigt war, nicht das rechte Verhältniss zwischen den einzelnen Aromen u. dergl. getroffen hatten, und dass sie nun, da das Gesetz wieder das Kaufen verstattete, den Fehler gut machen, der denke an die Liebe dieser Frauen zu dem Heiland. Die

Liebe kann sich nimmer genug thun; sie haben vielleicht auch von manchem Jünger und Freunde Jesu noch ein Scherflein empfangen und können das, was sie vorhaben, noch reichlicher machen; sie kauften also noch neuen Vorrath. Der Evangelist nennt drei Weiber mit Namen; er lässt diese drei hernach auch gemeinschaftlich den Weg nach dem Grabe des inzwischen Auferstandenen antreten. Er nennt zuerst *Μαρία ἡ Μαγδαληνή*.

Diese Maria trägt, da noch andere Frauen gleichen Namens in dem Gefolge des Herrn sich befanden, den Beinamen *ἡ Μαγδαληνή*. Sie heisst so nach dem Orte Magdala, wo sie entweder geboren war oder wohnte. Dieser Ort lag wohl nicht, wie Lightfoot, Wetstein u. A. annehmen, auf der Ostseite des galiläischen Meeres, sondern nahe bei Tiberias auf dem westlichen Ufer, wie die Meisten behaupten. Matthäus nennt den Ort 15, 39, im Talmud kommt er mehrfach vor, im Josephus aber nicht, denn in seiner Biographie § 24 ist nach Haverkamp auf Grund der besten Handschriften *Γάμαλα* zu lesen. Jetzt liegt dort noch ein Dörfchen Namens *el Mejdel*, vergl. Burckhardt S. 559; Robinson 3, 530 f.; Rosenmüller, Bibl. Geogr. 2, 73. Die Magdalenerin wird Luk. 8, 2 und Mark. 15, 40 unter den Frauen mit Namen erwähnt, welche Jesum begleiteten und verpflegten; dieser hatte von ihr 7 Teufel ausgetrieben (Luk. 8, 2. Mark. 16, 9). An dem Ostertage tritt sie in ganz besonderer Weise hervor, sowohl durch die Tiefe ihres Schmerzes, als auch durch die Grösse ihrer Liebe und die Innigkeit ihres Glaubens. Die griechische Tradition erklärte sie für die Tochter des kananäischen Weibes *(Nicephor. 1, 33)*, und liess sie später, um den Pilatus zu verklagen, an den Hof des Kaisers reisen und in Ephesus bei einem Besuche der Mutter des Herrn sterben *(ib. 2, 10)*. Gregor setzte es in dem Abendlande durch das Ansehen seines Namens durch, dass man diese Maria aus Magdala mit der Sünderin (Luk. 7, 37 ff.) identificirte: eine Ansicht, welche von Deyling, Winer, de Wette, Meyer aber bestritten worden ist. Andere sind, wie Hengstenberg, noch weiter gegangen und haben die Sünderin in der Stadt, die büssende Magdalena und Lazarus Schwester für eine und dieselbe Person erklärt: ein deutliches Zeichen wohl, dass sich nichts Sicheres ermitteln lässt. Es ist nicht zu verantworten, wenn man diese ungenannte Sünderin für unsere Maria Magdalena ausgibt und gar die Maria aus Magdala mit der Maria aus Bethanien zusammenwirft: Alles ist nichts als Hypothese und nicht ein Mal eine glückliche. Markus nennt ausser dieser Maria die *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου*. Auffallend ist diese Bezeichnung, wenn wir unter dieser Frau dieselbe zu verstehen haben, welche in dem letzten Verse des 15. Kapitels eben erst als *Μαρία Ἰωσῆ* bezeichnet wurde. Diese Maria, des Joses Mutter, hatte ausser diesem Sohne noch einen andern, sie wird ja 15, 40 *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆ μήτηρ* sehr bestimmt genannt. Da hier Jakobus aber nicht näher bestimmt wird und der Wechsel des Zusatzes befremdlich ist, geräth man in Versuchung, unter diesem Weibe eine andere Person als die Kap. 15, 40 und 47 näher angegebene zu verstehen: allein mich hält von dieser Aufstellung zurück, dass an der ersten Stelle diese drei Frauen in einem schönen Bunde, und in der letzten Stelle wenigstens Maria die Magdalenerin und Maria Joses wieder zusammen erscheinen, und dass Matthäus 28, 1 mit *ἡ ἄλλη Μαρία* doch keine andere Maria meinen kann, als die, welche er erst 27, 61 mit Rücksicht auf V. 56 also benannt hat, und hier wird sie wieder als die Mutter des Jakobus und Joses bezeichnet.

Salome war die dritte im Bunde, das Weib des Zebedäus, die begnadigte Mutter zweier Apostel, des Jakobus und Johannes.

Diese drei Frauen also kauften allerlei *ἀρώματα*, gewürzige Kräuter, welche man mit Salben vermischte, *ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν*. Diese Notiz des zweiten Evangelisten steht mit der Bemerkung des vierten, dass Joseph von Arimathia und Nikodemus schon am Charfreitage den Leib des Herrn gesalbt hatten, nicht im mindesten in Widerspruch. Man darf mit Meyer sagen, dass die Weiber, weil die beiden Männer in Eile, da der Sabbath im Begriffe war, hereinzubrechen, ihr trauriges Geschäft besorgt und so Manches nur obenhin gethan haben, das, was noch fehlet, nachholen wollen. Man wird aber dem Sinne der Weiber wohl nur gerecht, wenn man weiter sagt, hätten jene beiden Jünger Alles auch in der schönsten Weise ordentlich besorgt, so wären sie doch noch mit ihren Salben gekommen. Gibt sich denn wahre Liebe damit zufrieden, dass ein Anderer an dem Geliebten gethan hat, was dieser als ein Opfer der Liebe mit Recht von uns fordern kann? Will nicht jeder, der da liebt, dem Geliebten seine Liebe beweisen? Und diese Weiber, welche mit ganzer Seele an dem Herrn hingen, welche Alles verlassen hatten, um ihm nachzufolgen, sollten recht verständig und haushälterisch bei sich gesprochen haben: alle Gerechtigkeit ist erfüllt, Jesus hat schon der Salben und Spezereien genug empfangen? *Quaeritur tamen*, fragt der strenge Calvin, *quomodo studium hoc mulierum, quod superstitione mixtum erat, Deo placuerit. Ego vero non dubito, quin morem ungendi mortuos, a patribus acceptum, ad suum finem retulerint, ut consolationem in mortis luctu ex spe futurae vitae peterent. Peccasse quidem fateor, quod non statim mentes suas extulerint ad illam praedictionem, quam ex ore magistri audierant; sed quia retinent generale principium de ultima resurrectione, ignoscitur defectus ille, qui totum actum (ut loquuntur) merito vitiasset.* Die von Calvin berührte Frage ist nicht leicht mit Sicherheit zu entscheiden: es fragt sich eben, was der Grund ist, um desswillen die Völker des Morgenlandes ihre Todten einbalsamirten.

Das Einbalsamiren der Leichen ist nicht ein ursprünglich israelitischer Gebrauch; Jakob ist der erste Erzvater, welcher einbalsamirt wurde. Gen. 50, 2, 3; Joseph wohl der zweite, *ib. V. 26.* Auf Josephs Befehl geschah diess in Aegypten, und zwar von Josephs Knechten; es ist wohl nicht zu zweifeln, dass diese Knechte Josephs Aegypter waren. In diesem Wunderlande gab es nach Herodots ausführlichen Mittheilungen (2, 86 ff.) eine ganze Kaste, welche sich mit dem Einbalsamiren der Todten beschäftigte. Wir dürfen demnach wohl die Einbalsamirung als einen specifisch aegyptischen Brauch bezeichnen. Ein Zwiefaches, und zwar das gerade Entgegengesetzte, könnte nun an und für sich die Einbalsamirung der Todten bedeuten; sie könnte ihren Ursprung dem Unglauben, andererseits aber auch dem Glauben an ein ewiges Leben verdanken. Möglich wäre es, dass der Mensch seine Todten einbalsamirt und dadurch vor der Verwesung schützt, weil er der Meinung ist, dass es nur ein diessseitiges Leben gibt; er suchte dann durch künstliche Mittel scheinbar das diessseitige Leben zu verlängern. Doch die Griechen und Römer, diese Heiden, welche mit diesem Leben das Leben überhaupt zu Ende gehen liessen, haben von Haus aus ihre Todten nicht einbalsamirt, sie übergaben sie dem Feuer, damit sie schnell in das Nichts versänken. Die Aegypter hatten nur diesen Brauch und diese selben Aegypter hatten zugleich den Glauben an ein Leben nach dem Tode, an

eine Art von Unsterblichkeit, vgl. Diodor. 1, 92 f. Wir werden desshalb diesen Brauch mit dieser Hoffnung in Verbindung zu setzen haben. Wie der Nil alljährlich in Aegypten das Leben aus dem Tode in der Natur hervorrief, so warteten die Aegypter wohl auch auf eine Zeit, da der Odem des Lebens wieder in die erstorbenen Gebeine fahren werde; Aegyptens Könige fingen desshalb bei dem Antritte ihrer Regierung schon an, sich ihr Todtenhaus zu bauen, darin sie bis auf jenen grossen Tag zu ruhen gedachten. Man wird desshalb sagen dürfen, dass durch die Einbalsamirung das Samenkorn conservirt werden sollte, welches an dem grossen Auferstehungsmorgen zu neuem, unvergänglichem Leben ersteht. Gewiss hat Joseph die Einbalsamirung seines Vaters in diesem Glauben angeordnet; König Asa ist wohl auch auf Hoffnung einbalsamirt worden. 2 Chron. 16, 14[1]). Bei den Todten suchten diese Salben und Spezereien zubereitenden Frauen den Herrn; sie glaubten an eine Auferstehung der Todten zu seiner Zeit, wie Martha nach Joh. 11, 24; aber zu dem Glauben an eine Auferstehung Jesu Christi vor jener können sie sich nicht aufschwingen.

V. 2. Und sehr frühe an dem ersten Tage der Woche gingen sie zum Grabe da die Sonne aufging.

Von den drei Frauen, von welchen Markus soeben gesprochen hat, erzählt er nun weiter, dass sie zu dem Grabe gegangen seien. Es wird, da er sie die Salben gemeinschaftlich hat zubereiten lassen, das nächstliegende Verständniss seiner Worte hier sein, dass sie sich auch gemeinschaftlich zu dem Grabe begeben haben. Hier kommen nun aber nicht unerhebliche Differenzen zum Vorschein; Matthäus 28, 1 nämlich lässt nur die Maria Magdalena und die andere Maria zum Grabe hinauspilgern; Lukas gibt 24, 10 die Namen Maria Magdalena, Johanna, Maria Jakobi und *αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς*; Johannes 20, 1 endlich lässt die Magdalenerin allein zum Grabe kommen. Wenn da nun Meyer gleich die Besprechung mit dem Worte anhebt, „solche Verschiedenheiten sollte man nicht zur Uebereinstimmung zwängen, was nur auf Kosten der einzelnen Berichterstatter geschieht," so ist er doch nicht ganz im Rechte. Da Matthäus, Markus und Lukas offenbar einen und denselben Hergang berichten wollen, so ist man gezwungen, anzunehmen, dass eine ganze Gesellschaft frommer Jüngerinnen an dem frühen Ostermorgen zum Grabe hinauseilt; die Synoptiker heben alle die Maria Magdalena hervor, alle setzen sie an die Spitze der anderen Weiber, sie scheint ihre Anführerin und Vorgängerin gewesen zu sein. Alle nennen einstimmig die andere Marie, zwei von ihnen geben noch eine dritte und vierte Person an, Markus hier die Salome, Lukas aber die Johanna; Lukas erklärt es schliesslich auch, woher diese letzten Differenzen kommen, es waren eben noch andere unbenannte Weiber mit dabei betheiligt. Wir sagen also nicht mit dem Hieronymus, welcher der Hedibia schreibt ep. 20: *nobis simplex videtur et aperta responsio, sanctas feminas Christi absentiam non*

[1]) Calvin findet bei den Juden nur diesen Sinn, den Heiden spricht er ihn ganz ab. *Memoria tenendum est ritum ungendi mortuos, licet multis profanis gentibus communis foret, apud solos Judaeos legitimo fuisse in usu, quibus a patribus traditus fuerat, ut se in fide resurrectionis exercerent. Cadaver enim sensu privatum condire sine hoc respectu, frigidum et inane solatium fuisset; sicut Aegyptios scimus hac in parte anxie fuisse operosos sine ullo profectu. Atqui Deus hoc sacro symbolo Judaeis vitae imaginem in morte repraesentabat, ut se ex putredine et pulvere novum vigorem recepturos sperarent.*

ferentes, *non semel nec bis*, *sed crebro ad sepulcrum domini cucurrisse*, *praesertim quum terrae motus*, *saxa dirupta*, *sol fugiens*, *rerum natura turbata et*, *quod his maius sit*, *desiderium salvatoris feminarum ruperit somnum*. Nein, nur ein Mal sind am frühen Morgen diese Weiber zum Grabe hinausgegangen; jeder Synoptiker aber gibt von ihnen nur die an, welche ihm die namhaftesten zu sein schienen. Wie verträgt sich aber damit des Johannes Bericht, welcher, wie es scheint, nur weiss, dass Maria Magdalena zu dem Grabe gegangen ist. Tholuck und Andere verweisen auf das οἴδαμεν der Magdalenerin, Joh. 20, 2. Meyer sucht diesen Plural so zu erklären, dass sie in ihrer Aufregung auch die Jünger, mit denen sie redete, und überhaupt die dem Gekreuzigten Nähergestandenen mit einschlösse, wenn gleich diese von der Wegnahme selbst noch ganz und gar nichts wussten. Sie soll „mit einer gewissen Selbstvergessenheit“ reden „aus dem Bewusstsein der Gemeinschaft, im Gegensatze gegen die Mehrheit, der sie das ἦραν beimisst“. Das heisst doch wirklich nicht die Schrift erklären, sondern wo die Schrift sehr klar einen bedeutsamen Fingerweis gibt, sich selbst die Augen blenden. Die anderen Evangelisten stellen die Maria Magdalena an die Spitze; sie ist — die Erscheinung, deren der Auferstandene sie würdigt, bestätigt das wieder — unter diesen gottseligen Frauen die Hauptperson. Ich stelle mir die Sache so vor: Maria Magdalena geht wirklich dem stillen Zuge als die tiefste Leidträgerin voran, sie bemerkt, dass der Stein hinweggewälzt ist, und denkt, dass eine frevelnde Hand den Frieden des Grabes gestört und den Leichnam entfernt hat; sie eilt, ohne in das Grab hineingegangen zu sein, weg, um Petrus und Johannes herbeizurufen, dass sie Rath schaffen. Die anderen Weiber bleiben an dem Grabe, um auf die Rückkunft ihrer Gefährtin und auf die Ankunft der Männer zu warten; sie können nicht so lange stille dastehen, sie fassen sich ein Herz und gehen in das Grab, um selbst zu sehen, was denn wohl geschehen sein mag. Sie finden das Grab leer, erhalten aber von einem Engel, den sie sehen, einen bestimmten Auftrag: sie eilen von dem Grabe, um den Befehl auszurichten. Man sage nicht: auf diesem Rückwege mussten sie mit Maria Magdalena, Petrus und Johannes zusammentreffen. Man vergegenwärtige sich erst die Lage Jerusalems; die Stadt ist auf einem Hügel gelegen, den tiefgeschnittene Thäler umringen. Wie leicht konnten da nicht von Josephs Garten zwei Wege in die Stadt zu verschiedenen Thoren führen.

Sehr frühe λίαν πρωΐ gingen die Weiber, hiermit stimmt Johannes und Lukas vollkommen überein, dieser sagt nämlich ὄρθρου βαθέως, jener πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης. Matthäus macht recht verstanden auch keine Schwierigkeiten. Markus scheint aber durch die nachfolgende Zeitbestimmung mit seinen Collegen und am Ende gar mit sich selbst in Collision zu kommen. Er schreibt nämlich ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου. Lukas dagegen sagt, wie oben bemerkt, ὄρθρου βαθέως, also noch in dem dämmernden Morgen, und Johannes, dass es noch finster gewesen sei. Grotius, Wolf, Bengel, Rosenmüller, Paulus, Kühnöl, Hug, Ebrard übersetzen daher nicht mit der Vulgata *orto iam sole*, sondern *oriente sole*. Winer aber bezeichnet diese Uebersetzung als eine ganz falsche, so auch Fritzsche. Krebs und Hitzig übertagen *ortum parante;* Volkmar, als sie eben aufging; Bleek: „als sie (eben) aufgegangen war“; Meyer, Weiss, Keil am genauesten: „nach Sonnenaufgang“. Eine Differenz kann ich aber auch hier nicht finden. Es ist bekannt, aber von den meisten Auslegern nicht beachtet worden, dass die

Uebergänge des Morgens und des Abends aus der Finsterniss in's Licht und aus dem Lichte in die Finsterniss im Morgenlande viel kürzer sind als in den Ländern, welche in der gemässigten Zone liegen; es kann daher sehr gut möglich sein, dass die Weiber noch in der Dunkelheit aus ihren Wohnungen aufbrachen und bei, ja nach Sonnenaufgang doch schon zum Grabe des Herrn kamen. Weiter werde nicht übersehen, der Evangelist sagt hier: *ἔρχονται*. Das Präsens ist bedeutsam; Markus berichtet nicht als Geschichtsschreiber, dass die Frauen zu dem Grabe hinausgegangen sind; er spricht als ein Maler, führt uns *mediam in rem* hinein und bringt uns auf ein Mal ganz in die Nähe des Grabes. In dem Augenblicke, da sie zu dem Grabe kommen, war die Sonne allerdings schon aufgegangen. Hieronymus heisst diese Sonne willkommen: *post sabbata tristia*, ruft er aus, *felix irradiat dies, quae primatum in diebus tenet, luce prima in eo lucescente et Domino meo cum triumpho resurgente et dicente: haec est dies, quam fecit dominus, exultemus et laetemur in ea.*

V. 3. Und sie sprachen unter einander: wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thüre?

Die Liebe, welche die Weiber nicht ruhen liess, sondern sie des Morgens sehr frühe zu dem Grabe hinaustrieb, spiegelt sich recht deutlich wieder in diesem Verse. Diese Weiber haben sich so ausschliesslich mit dem beschäftigt, den ihre Seelen mehr lieben als sich selbst, und mit dem Opfer, welches sie, mit ihren Thränen vermischt, ihm darbringen wollten in dem stillen Grabe, dass sie an alles Andere nicht gedacht haben. Wie es uns so oft in anderen Dingen ergeht, welche wir mit ganzer Seele ergriffen haben, so ergeht es diesen frommen Seelen. In dem letzten Augenblicke fällt ihnen erst ein Hinderniss ein, welches sie mit ihren vereinten Kräften gar nicht bewältigen können. Maria Magdalena und die andere Maria waren an dem Charfreitage noch lange an dem Grabe Jesu geblieben; sie hatten sich von ihm, das alle ihre seligsten Hoffnungen unerbittlich verschlungen hatte, nicht so schnell losreissen können. Sie wussten um den Stein, welcher vor dem Grabe lag, oder, wie es aus den Worten *ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου* hervorgeht, richtiger gesagt, den Eingang des Grabes, die Oeffnung des Stollens, der zu der Felsenkammer führte, verschloss. Gut sagt Calvin: *caeterum hinc discamus, zelo suo abreptas sine consilio illuc venisse. Lapidem sepulchro viderant opponi, qui ab ingressu quosvis arceret; cur id domi per otium non venit in mentem, nisi quia metu et admiratione attonitas ratio et memoria deficit? Sed quia pio fervore coecutiunt, vitium hoc illis Deus non imputat.* Um den Stein in dem Grabe, nicht aber um das Siegel auf dem Steine und um die Wächter vor dem Grabe sorgen sie sich; wir schliessen daraus, dass ihnen hiervon nichts war bekannt geworden. Der Evangelist Lukas bemerkt von den Frauen ausdrücklich 23, 56: *τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν*, sie blieben also für sich, mit ihrem grossen Verluste vollauf beschäftigt, und die anderen Jünger suchten an diesem stillen Sabbathe auch nicht die Frauen auf. Trost konnten sie ihnen nicht bringen, jeder hatte mit seinem eigenen Herzen genug zu thun: das weissagende Wort des Herrn musste ja in Erfüllung gehen, dass sie sich alle an ihm ärgern sollten, denn es stehet geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe der Herde werden sich zerstreuen, Matth. 26, 31. Die Weiber haben also davon nichts erfahren; sie sollten auch nichts davon erfahren, sie hatten an diesem einen Sorgensteine

schon genug zu tragen. Der Herr legt den Seinen nicht mehr auf, als sie zu tragen vermögen; hätten diese Weiber gewusst, dass das Grab versiegelt und bewacht und somit der Zugang zu dem Freunde ihrer Seelen ihnen versperrt sei, so hätten sie keine Salben und Spezereien zubereiten können, in deren Anfertigung sie einen süssen Trost in ihrem Herzeleide fanden. Die Sonne, welche das Heil unter ihren Flügeln trägt, ist mit grosser Kraft und Herrlichkeit an dem Himmel der Gnade aufgegangen, es ist Ostern geworden; aber für diese frommen Weiber ist diese Sonne noch nicht aufgegangen, die düstere Charfreitagsstimmung herrscht noch in ihren Herzen. Statt dass sie mit Venantius Honorius Clementianus Fortunatus dem Tage, den der Herr gemacht hat, entgegenjauchzen:

Salve, festa dies, toto venerabilis aevo,
Qua Deus infernum vicit et astra tenet.

Ecce renascentis testatur gratia mundi,
Omnia cum domino dona redisse suo.

Namque triumphanti post tristia tartara Christo
Undique fronde nemus, gramina flore favent.

Legibus inferni oppressis, super astra meantem
Laudant rite Deum, lux, polus, arva, fretum.

Qui crucifixus erat, Deus, ecce per omnia regnat,
Dantque creatori cuncta creata precem.

Christe, salus rerum, bone conditor atque redemptor,
Unica progenies ex deitate patris,

Solve catenatas inferni carceris umbras
Et revoca sursum, quidquid ad ima ruit:

lassen sie ihre Köpfe hängen und quälen sie ihre armen Herzen mit der bangen Frage: wer wälzt uns den Stein von des Grabes Thür? Diese Frage, welche durch die Morgendämmerung hindurchtönt, findet ihren Wiederhall in der ganzen Welt. Die Gottescreatur, welche dem Dienste der Eitelkeit anheimgefallen ist durch die Sünde, zagt und schaudert vor dem Tode, dem Könige der Schrecken, und sehnt sich und seufzt nach einem Schimmer des ewigen Lichtes, nach einem Schatten der Unsterblichkeit. Der Ruf des Apostels (Röm. 7, 24): *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου!* ist der Schmerzensschrei und der Angstruf, welcher aus der ganzen Menschheit hervortönt. Ja, wie der Hirsch nach dem frischen Wasser schreit, so schreit die menschliche Seele nach dem ewigen Leben. Sie klammert sich an einen Strohhalm, wie ja Achilleus, da sein Freund Patroklus ihm im Traume erschienen ist, erregt ausruft (Il. 23, 103 f.):

ὢ πόποι, ἦ ῥά τίς ἐστι εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν
ψυχὴ καὶ εἴδωλον. ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν,

und fleht inständigst, sie in ihrem guten Glauben zu lassen. Cato sagt in Ciceros *de senectute, c. 23: quod si in hoc erro, quod animos hominum immortales esse credam, libenter erro, nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo.* Ganz ähnlich Seneca *ep. 17, 2, 1 und 2: molestus*

est iucundum somnium videnti, qui excitat, aufert enim voluptatem, etiamsi falsam, effectum tamen verae habentem. — Juvabit de aeternitate animarum quaerere, immo mehercule credere. Credebam enim me facile opinionibus magnorum virorum, rem gratissimam promittentium magis, quam probantium. Die Menschheit hat durch sich selbst den Stein von des Grabes Thüre hinwegwälzen wollen. Die Mysterien haben das versucht im geheimnissvollen Dunkel, so z. B. die Eleusinischen; die Philosophen haben an dem hellen Tage den stolzen Bau fester Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele aufrichten wollen. Was haben diese Bemühungen gefruchtet? Der Stein ist nicht hinweggewälzt worden; er ist unbeweglich liegen geblieben, und die Kinder dieser Welt sind endlich von den vergeblichen Versuchen abgestanden und sprechen nun mit dem lebenslustigen, weltseligen Dichter (Horatius, Oden 1, 9, 13 ff.):

Quid sit futurum cras, fuge quaerere:
Quem sors dierum cumque dabit, lucro
Adpone nec dulces amores
Sperne, puer, neque tu choreas:
Donec virenti canities abest
Morosa: nunc et campus et area
Lenesque sub noctem susurri
Composita repetantur hora.
Nunc et latentis proditor intimo
Gratus puellae risus ab angulo,
Pignusque dereptum lacertis
Aut digito male pertinaci.

Kein Symbol kann den Stein von des Grabes Thür bewegen, kein Schluss ihn bannen; wenn Gottes Hand nicht dareingreift, so bleibt er liegen in Ewigkeit.

V. 4. Und sie sahen dahin und wurden gewahr, dass der Stein abgewälzt war; denn er war sehr gross.

In bangen Sorgen sind die wandernden Frauen in den Garten Josephs gekommen; sie schlagen ihre Augen auf, um zu sehen und zu überlegen, was mit dem Steine anzufangen ist. Und siehe, sie haben sich umsonst gesorgt! Gott hat das unausgesprochene Seufzen ihrer Herzen gnädig erhört, ja er hat sie schon erhört, ehe sie zu ihm schrieen aus dieser grossen Noth. Das ist ja die freundliche Zuvorkommenheit des Herrn aller Herren, dass er durch seine Fürsorge alle unsere Sorgen zu nichte macht. Getrost dürfen wir alle Sorgen auf ihn werfen, denn er sorgt nicht bloss für uns, er hat, wenn wir recht scharf reden wollen, schon ehe wir sorgten, Alles wohl besorgt. Unser Sorgen kommt alle Zeit zu spät; seine väterliche Fürsorge hat alles schon vorausgesehen und versehen. So ist es im Leiblichen und ebenso im Geistlichen! Alle unsere Tage sind auf sein Buch geschrieben, ehe derselbigen einer da war; die Handschrift, die wider uns zeugt, ist durch das Blut des Sohnes Gottes schon durchstrichen, ehe unsere Sünden uns ergreifen und das eigene Herz uns verdammt. Als sie die Augen aufheben, θεωροῦσιν, ὅτι ἀποκεκύλισται (so der *textus receptus* und auch Lachmann auf Grund des *Codex Alexandrinus* und *Ephraemi*, Tischendorf, Weiss u. A. lesen ἀνακεκύλισται, was der *Sinaiticus* und *Vaticanus* bieten, der Sinn wird nicht alterirt, das eine sagt nämlich aus, der Stein

sei weggehoben, das andere, er sei aufgehoben worden) ὁ λίθος. Der Evangelist setzt absichtlich wieder das Präsens, er spart damit nicht bloss ein ἰδού, welches das Ausserordentliche dessen, was die Frauen wahrnahmen, ausdrücken würde, sondern auch die Angabe, dass sie diese Wahrnehmung nicht allmählich machen; auf ein Mal, auf einen Schlag enthüllt sich ihnen die äusserliche Folie des grossen Osterwunders. Der Stein ist abgewälzt! Wir fragen: wann ist das geschehen, von wem und wozu? Matthäus gibt uns auf die ersten Fragen eine authentische Antwort; er berichtet nämlich 28, 2, dass des Morgens ein Engel des Herrn gekommen sei, der habe dieses Werk gethan, und mit dieser Niederkunft des Engels habe ein grosses Erdbeben in dem innigsten Zusammenhange gestanden. Alles kündet an, dass Christus, den Weihnachten und Ostern gemeinschaftlich feiern, an beiden Festen in ganz verschiedener Gestalt erscheint; damals kam die Menge der himmlischen Heerscharen auf die Erde hernieder, aber die Erde erbebte nicht vor dem Rauschen ihrer Schritte; jetzt erscheint für das erste nur ein Engel, und vor diesem Einen erbebt schon die Erde merklich, gewaltig. Der Herr, welcher sich jetzt offenbart, muss in einer solchen Herrlichkeit kommen, vor welcher die Himmel fliehen, die Berge zerfliessen und die Erde aufschreckt von ihrem Orte. Er muss jetzt gewaltiglich kommen, um Ehre einzulegen unter den Völkern, wenn sein Auferstehungsbote schon in solcher erschütternden Weise auftritt. Wozu aber ist diess geschehen? Sollte der Engel durch die Wegwälzung des Steines Jesu den Rückweg in das Land der Lebendigen öffnen? Sollte etwa der Odem des Lebens durch die offene Grabesthüre an den Entschlafenen heranwehen? Diese Ansicht ist schlechterdings zu verwerfen; der Herr, welcher an dem Osterabende bei verschlossenen Thüren mitten unter seinen Jüngern erschien, bedurfte auch der Erschliessung der Grabesthüre nicht, um aus dem Grabe in's Leben zurückzukehren. Die Alten sagen daher, dem Theophanes zum Trotz, welcher spricht: ἄδηλος ἡ ὥρα τῆς ἀναστάσεως τοῖς ἀνθρώποις καὶ παντάπασιν ἀνεπίγνωστος, zum grösseren Theile, dass Christus in der Nacht schon von den Todten auferstanden sei; so erklärt sich bereits Lactantius *(instit. div. 7, 19): haec est nox, quae a nobis propter adventum regis ac Dei nostri pervigilio celebratur: cuius noctis duplex ratio est, quod in ea et vitam tum recepit, quum passus est, et postea orbis terrae regnum recepturus est.* Der Engel wälzte also den Stein von dem leeren Grabe fort; er that dieses um der Wächter und der Weiber willen. Die Wächter, die Feinde des Herrn, sollten durch diese Engelerscheinung überführt werden, dass sie gegen Gott selbst gestritten hatten, und zugleich sollte ihnen durch die Abwälzung des Steines ein Zeichen gegeben werden, dass sie durch keine Macht dem Herrn und seinem Reiche den Eingang, den Triumphzug durch die Welt versperren könnten. Ausserdem sollten sie bestimmt werden, vor tödlichem Schrecken ihren Posten zu verlassen, dass den Freunden Jesu der Zugang ganz offen sei zu diesem kleinen, aber herrlichen Ostertempel. Aber auch um der Weiber willen und somit um der Freunde des Herrn willen ist der Stein abgewälzt; ihr Glaube war noch so schwach; wie Thomas seine Finger legen sollte in des Herrn Wundenmale, so sollen sie mit ihren Augen in das offene Grab hineinschauen, um sich durch ihre Sinne überführen zu lassen, dass der da gekreuzigt und gestorben war, auferstanden ist und lebt. Der Stein ist abgewälzt; die Hand des Auferstandenen hat es nicht gethan, er ist zu solchem Werke jetzt zu hoch und herrlich, ein Engel,

ein dienstbarer Geist hat es gethan. Den abgewälzten Stein sahen diese Weiber und weiter nichts. Das scheint sich nun aber sehr übel mit Matth. 28, 2 zu vertragen, wo bestimmt gesagt wird, dass der Engel, nachdem er sein Werk vollbracht hatte, sich gleichsam triumphirend auf den abgewälzten Stein niedergelassen habe. Die Weiber, behaupten Viele weiter, hätten nach dem Berichte des Matthäus den Engel nicht im Grabe, sondern vor dem Grabe sitzen gesehen. Allein Matthäus deutet es selbst an, dass der Engel in dem Grabe des Auferstandenen gesessen habe, als jene zum Grabe gekommen waren; derselbe spricht ja bei ihm V. 6: *οὐκ ἔστιν ὧδε, δεῦτε, ἴδετε τὸν τόπον, ὅπου ἔκειτο ὁ κύριος.* So haben nach ihm die Weiber in das Grab hineingeschaut und dort den Engel des Herrn gesehen, der in das Innere dieses Heiligthumes sie hineinrief. Wir dürfen wohl sagen: der Engel blieb nur so lange auf dem Steine vor dem Grabe sitzen, als vor dem Grabe noch die Wächter sich befanden; wie diese aber von ihrem Todesschrecken sich wieder erholt und sich geflüchtet hatten, verliess er seinen Thronsitz, um den Vater, der seinen eingebornen Sohn von den Todten auferweckt hatte, in dem Grabe anzubeten.

Was sollen nun aber die Worte: *ἦν γὰρ μέγας σφόδρα?* Die gewöhnliche Auslegung ist die, welche Bengel gibt: *innuit particula, cur et mulieres sollicitae fuerint et cur lapidem maiore vi devolvendum agnoverint:* hiernach findet also hier eine sogenannte Trajektion statt. So neuerdings noch Kühnöl, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, de Wette u. A. Allein die ganze Berichterstattung ist so überaus einfach, dass man schlechterdings nicht begreifen kann, wie der Evangelist diese Bemerkung nicht an ihrem richtigen Orte anbrachte. Grotius nimmt hier eine Auslassung an: *quod commode ipsis evenit, quia magnum erat saxum*, ihm schloss sich Rosenmüller an: allein dann wäre der Hauptgedanke fortgelassen worden, was nicht angeht. Meyer erkannte die Zugehörigkeit dieses Satzes zu unserem Verse zuerst entschieden an. „Es bezieht sich", sagt derselbe, „auf das unmittelbar Vorhergehende. Nachdem sie aufgeblickt (vorher war ihr Blick gesenkt), schauten sie *(contemplabantur cum animi intentione, s. Tittmann, Synon. p. 120 f.)*, dass abgewälzt sei der Stein, denn (Grundangabe, wie es kam, dass ihnen diese Wahrnehmung nach ihrem Aufblicken nicht entgehen konnte, sondern die Thatsache der geschehenen Wegwälzung ihnen in die Augen fallen musste) er war sehr gross. Man denke sich den sehr grossen Stein neben der Thür des Grabes liegen." Gewiss ist das richtig, dieser Zusatz mit *γάρ* soll auf jeden Fall begründen, dass die Weiber den Stein abgewälzt sahen: sie hätten nicht wahrgenommen, dass er abgewälzt sei, wenn er nicht so überaus gross gewesen wäre. So auch Klostermann, Weiss und Keil. Des Morgens sehr frühe, als die Sonne eben aufgegangen war, kamen sie an das Grab: es war noch nicht heller Tag, in dem engen Thale, da Josephs Garten lag, war noch Dämmerung, noch Morgenduft. Das wäre im Stande gewesen, den Weibern, als sie aufblickten, den Thatbestand zu verbergen, wenn der Stein nicht eben so gross gewesen wäre.

V. 5. Und sie gingen hinein in das Grab und sahen einen Jüngling zur Rechten sitzen, der hatte ein lang, weiss Kleid an und sie entsetzten sich.

In das offene Grab treten die Weiber ein; die Liebe, der ahnende Glaube zog sie hinein an den Ort der Schrecken. Sie finden den nicht im Grabe, welchen sie suchten; statt seiner finden sie dort einen *νεανίσκος*.

Wer ist dieser junge Mann in dem Grabe des Auferstandenen? Die rationalistischen Ausleger sagen kurz und gut: ein Menschenkind; irgend einer von den Gartenknechten des reichen Josephs von Arimathia. Dieser Bursche hat dann wohl den Stein hinweggewälzt, damit die frische Luft in das erst jüngst gehauene Felsengrab hineindringe, da er nicht wusste, dass sein Herr einem andern sein prächtiges Grab eingeräumt hatte. Wir beneiden diese Männer nicht um dieses Fündlein ihrer Weisheit; wir lassen uns vielmehr durch Matthäus sagen, dass dieser Jüngling in dem Grabe des Herrn ein Engel Gottes war. Haben wir in der heiligen Weihnacht die Menge der himmlischen Heerscharen auf Bethlehems Fluren mit dem Auge des Glaubens geschaut, so erwarten wir hier auch wieder Engel und sind nicht wenig befremdet, dass nur ein Engel im Grabe des Auferstandenen zu finden ist, dass, wenn das Grab nicht mehrere dieser seligen Geister fassen kann, der Garten nicht von den Chören der Engel erfüllt ist. Ein Engel wird von Markus hier angegeben, wie auch von Matthäus, nach Lukas aber treffen die Weiber zwei Männer mit glänzenden Kleidern in dem Grabe des Herrn an (24, 4). Wie reimt sich dieses mit einander? Sollte Lukas das, was Maria Magdalena nach Johannes 20, 12 in dem Grabe schaut, diesen Weibern irrthümlich beigeschrieben haben? Sollten die beiden ersten Evangelisten desshalb nur von einem Engel reden, weil, was noch Keil angibt, von diesen beiden Engeln, welche im Grabe sich befanden, nur einer hervortrat und sprach, während der zweite als dienstbarer Geist des andern höheren dienstbaren Geistes fungirte? Wir wollen hier nichts bestimmen und begnügen uns mit der Bemerkung, dass diese Differenz der Berichterstatter auf keinen Fall die Wahrhaftigkeit ihrer Berichterstattung in Zweifel stellen kann, da dieser Umstand nur etwas Nebensächliches berührt.

Die alten Väter haben diesen Jüngling in dem Grabe des Auferstandenen gern geistlich ausgelegt; Hieronymus sagt: *hic iuvenis formam resurrectionis timentibus mortem ostendit.* Es lässt sich dieses Bild Zug um Zug ausführen. In dem Grabe des Auferstandenen finden die Weiber diesen Repräsentanten des ewigen Lebens, denn unsere Auferstehung ist nur eine Folge der Auferstehung Jesu Christi, der da von sich zeugt: in bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe; wir wollen uns jedoch, dass wir der Auferstehung theilhaftig werden, das Wort des Severus merken: *introierunt ergo mulieres ad sepulchrum, ut consepultae Christo resurgerent de sepulchro.* Ein Jüngling sitzt in dem Grabe als Repräsentant; gut bemerkt dazu ein alter Vater: *vident iuvenem, ut cernerent nostrae resurrectionis aetatem, quia nescit resurrectio senectutem, et ubi nasci morique nescit, ibi aetas nec admittit detrimenta, nec indiget incrementis. Unde iuvenem, non senem, non infantem, sed jucundam aetatem viderunt.* Es sitzt dieser Jüngling; diess Sitzen ist auch ein bedeutsames Zeichen, in jenem Leben liegt die Mühe und Arbeit dieses Lebens hinter uns und der grosse Sabbath ist angebrochen, da wir ruhen sollen von unseren Werken. Das Sitzen zur rechten Hand gibt dem Gregorius zum Sinnen Anlass: *notandum vero nobis est, quidnam sit, quod in dextris sedere angelus cernitur. Quid namque per sinistram, nisi vita praesens, quid vero per dextram, nisi perpetua vita designatur? Unde in canticis canticorum scriptum est: laeva eius sub capite meo et dextera illius amplexabitur me. Quia ergo redemptor noster iam praesentis vitae cor-*

ruptionem transierat, recte angelus, qui nunciare perennem eius vitam venerat, in dextera sedebat, qui stola candida coopertus apparuit, quia festivitatis nostrae gaudia nunciavit. Candor etenim vestis splendorem nostrae denunciat solennitatis. Nostrae dicamus, an suae? Sed ut fateamur verius, et suae dicamus et nostrae. Illa quippe redemptoris nostri resurrectio et nostra festivitas fuit, quia nos ad immortalitatem reduxit, et angelorum festivitas extitit, quia nos revocando ad coelestia eorum numerum implevit. Wir werden aber wohl diese στολὴ λευκή besser als ein Symbol fassen, welches die innere Reinheit, die geistige Lichtnatur der Engel nach aussen hin abschatten soll; und so gewännen wir noch einen Zug zu der Beschreibung des ewigen Lebens, es ist ein Leben in der Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche Gott wohlgefällig ist.

Der Anblick des Engels befremdet, entsetzt die Weiber. Der Evangelist schreibt ἐξεθαμβήθησαν. Θάμβος und φόβος sind dem Sinne nach nicht ganz gleich: bei θάμβος wird noch besonders hervorgehoben, dass in einem Affekte Staunen und Furcht verbunden waren. Gott hatte diese Stimmung durch Alles, was bis dahin geschehen war, vorbereitet. Calvin bemerkt eingehend: *pluribus signis gloriae suae praesentiam ostendit Dominus, ut ad reverentiam melius formaret sanctarum mulierum corda. Nam quia res non levis momenti erat, scire, partam esse a filio Dei de morte victoriam, in quo vertitur salutis nostrae summa, scrupulos omnes eximi oportuit, ut divina maiestas palam et non obscure illarum oculis se offerret. Factum ergo terrae motum dicit Matthaeus, in quo sensibilis erat illa, quam dixi, coelestis potentia. Atque hoc portento mulieres expergefieri oportuit, ut nihil iam humanum vel terrestre conciperent, sed mentes suas extollerent ad novum et minime exspectatum Dei opus. In angeli quoque vestitu et forma, quasi per radios Deitatis fulgor sese diffudit, ut sentirent, non esse hominem mortalem, qui facie hominis indutus prope adstabat. Tantum sciendum est, visibilia praesentiae eius signa nobis offerri, ut eum invisibilem mentes nostrae apprehendant: sub corporeis formis gustum nobis praeberi spiritualis eius essentiae, ut spiritualiter eam quaeramus. Interea non dubium est, quin externis symbolis conjuncta fuerit interior quaedam efficacia, quae mulierum cordibus Deitatis sensum insculperet.* Das Grab ist an sich schon eine schauerliche Stätte, welche kein Menschenkind ohne tiefe Herzensbewegung betreten kann; dazu vibriren noch stark die Saiten in den Herzen der frommen Weiber von dem schweren Schlage, der sie am Charfreitage getroffen hat. Das offene Grab musste sie in Staunen setzen, der Engel in dem Grabe sie sich entsetzen lassen. Ein ausserordentliches Ereigniss muss sich im heiligen Schweigen der Nacht vollzogen haben: die unsichtbare Welt ragt und reicht ein Mal wieder recht augenfällig in die sichtbare Welt herein. Was die Hirten bei Bethlehem in der heiligen Weihnacht empfanden, da die Menge der himmlischen Heerscharen sich um sie sammelte, dasselbe empfinden jetzt diese Weiber.

V. 6. Er sprach zu ihnen: entsetzet euch nicht, ihr suchet Jesum von Nazareth, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden und ist nicht hier: siehe da die Stätte, da sie ihn hinlegten.

Wie die Weiber in grosser Bewegung sind, so ist das Herz dieses Osterpredigers auch in grosser Wallung. Wir merken das an den Worten seines Mundes, ich kann nicht gut sagen, an seiner Rede. Denn dieser

Engel ist innerlich so tief bewegt und gewaltig ergriffen, dass er gar keine wohlgefügte Rede halten kann; sein Herz geht recht in Sprüngen und so quellen nicht wohlstylisirte Perioden, sondern lauter abgerissene, kleine Sätze aus seinem Munde hervor. Meyer, welchem Fritzsche schon vorausgegangen war, bemerkt vollkommen richtig: „lauter Asyndeta in der lebhaften Inständigkeit der Rede."

Wie der Engel in der heiligen Weihnacht, so bemüht sich auch dieser Osterengel, zuerst die Furcht, das Entsetzen aus den erschrockenen Herzen hinwegzunehmen; er redet die Erschrockenen an: μὴ ἐκθαμβεῖσθε. Bengel bemerkt: *initiale verbum in apparitionibus, quo timor, ex apparitione gloriosa percellens corda mortalium, temperatur, securitas promittitur attentioque conciliatur.* Es ist dieses Wort gleichsam das grosse Präludium der Osterpredigt; es schlägt den Ton an, welcher alle Osterpredigten durchdringen soll. *Custodes*, sagt der alte Hieronymus, *timore perterriti instar mortuorum stupefacti jacent et tamen angelus non illos, sed mulieres consolatur. Illi, inquit, timeant, in his perseveret pavor, in quibus permanet incredulitas, caeterum vos, quia Jesum quaeritis crucifixum, audite, quod resurrexerit et promissa perfecerit.'* Fürchten, entsetzen muss sich jeder, welcher noch kein Ostern in der That und Wahrheit gefeiert hat; wer aber glaubt und weiss, dass Christus auferstanden ist und lebt, wovor könnte dem grauen? Christus der Auferstandene ist der Durchbrecher aller Bande. Seine Auferstehung predigt der bedrängten Unschuld nicht bloss ein grosses *tandem bona causa triumphat*, sie predigt Allen eine Erledigung aus der Knechtschaft der Sünde, aus der Macht des Todes, aus den Pforten der Hölle! Ostern ist ein Freudentag, ein hoher Festtag, daher μὴ ἐκθαμβεῖσθε, sondern χαίρετε.

Der Engel spricht sehr weislich: Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον. Die Frauen sind durch die Erscheinung des Engels in Staunen gerathen, sie sind ganz ausser sich gekommen; der Engel führt sie mit zarter Hand wieder zu sich zurück, er erinnert sie an das, was sie in diesem Grabe thun wollten. Diese Erinnerung hat aber noch andere Zwecke. Der Engel will auch constatiren, was sie hier wollten, dass sie einen desto tieferen Eindruck von dem empfangen, was ganz wider ihr Erwarten an dem Herrn geschehen ist. Endlich will derselbe uns wohl auch predigen, dass nicht jedes Menschenherz fähig und würdig ist der Erscheinung des Auferstandenen, der Theilnahme an dem Leben seiner Herrlichkeit. Gregor sagt schon: *necesse est, ut audiamus, quae facta sunt, quatenus cogitemus etiam, quae nobis sint ex eorum imitatione facienda. Et nos ergo in eum, qui est mortuus, credentes, si odore virtutum referti, cum opinione bonorum operum dominum quaerimus, ad monumentum profecto illius cum aromatibus venimus. Illae autem mulieres angelos vident, quae cum aromatibus venerunt, quia videlicet illae mentes supernos cives aspiciunt, quae cum virtutum odoribus ad dominum per sancta desideria proficiscuntur.* Der Kirchenvater hat schwerlich das Richtige getroffen: der Engel hebt, was sehr bezeichnend ist, nicht hervor, dass die Weiber an dem Herrn ein gutes Werk haben thun wollen, er betont ihren Herzensstand. Weil sie suchende Seelen sind, desshalb sollen sie finden! Ihre Herzen schlagen in heiliger Liebe Jesu entgegen und irrt sich ihr liebendes Herz auch darin, dass es den Lebendigen sucht bei den Todten, so verschlägt das wenig; die Grundrichtung ihrer Herzen geht auf Jesum, und so wird sich

schon alles andere finden. Diesen Grundzug ihrer Herzen hebt der Engel hervor durch die ganz ausgezeichnete Stellung, welche er dem Worte *Ἰησοῦν* einräumt. Hochbedeutsam ist es aber, dass er dieses Wort gerade wählt; dass er den Mann, der gesucht ward, nicht den Sohn Davids, nicht Christus, nicht den Herrn nennt. Der Glaube der Weiber hat Schiffbruch gelitten; der Mann in dem Grabe ist ihnen nicht mehr Christus, der Sohn Davids, der Herr. Wir hofften, er sollte Israel erlösen, so sprachen auch sie; wir hofften es, und diese unsere Hoffnung ist nun auf immer dahin. Den Glauben an die Messianität, an die Gottessohnschaft, an die Herrlichkeit, die absolute Erhabenheit Jesu haben sie verloren, aber die Liebe ist geblieben, denn die Liebe überlebt den Glauben, die Liebe zu diesem holdseligen Menschensohne, die Liebe zu diesem Jesus von Nazareth. Ihn suchten sie, den Gekreuzigten, den an dem Kreuze Gestorbenen, um die letzten Opfer ihrer dankbaren Liebe ihm zu weihen. O dass doch ein Fünklein dieser Jesusliebe in allen Herzen glimmte, die grosse Ostersonne würde dann bald mit Macht sich erheben!

Ein Wort spricht nun der Engel; ein einzig Wort! Es ist kein schöpferisches Wort, wie jenes: es werde Licht! es ist nur ein erzählendes Wort, aber dieses einzige Wort bringt eine neue Welt zum Vorschein: *ἠγέρϑη*. Er ist auferstanden! Wörtlich genau würden wir übersetzen müssen: er wurde erweckt. Die alten Uebersetzungen aber waren Luther schon vorausgegangen; er bequemte sich der hergebrachten Uebertragung an. Der Sinn der Schrift ist damit nicht im mindesten angetastet; denn die Auferstehung des Herrn wird bald als ein Selbstwerk des Sohnes Gottes, Matth. 17, 9. 20, 19. Mark. 16, 9. Röm. 14, 9. Joh. 10, 18 u. ö., bald als ein Werk Gottes des Vaters an dem Sohne, Matth. 16, 21. 17, 23. 26, 32. Joh. 2, 22. Röm. 4, 24 u. ö. dargestellt. Er ist auferstanden! Wo bleiben vor diesem Engelworte diejenigen, welche mit Paulus, Schleiermacher u. A. den Tod Jesu in einen Scheintod verwandeln und somit seine Auferstehung zu einem Erwachen aus einer tiefen Ohnmacht machen, von denen ganz zu schweigen, welche mit Celsus und dem Wolfenbüttler Fragmentisten den argen Aeltesten in Israel nachsprechen: seine Jünger kamen des Nachts und stahlen ihn, dieweil wir schliefen (Matth. 28, 13)! Wir wollen nicht mit diesen streiten; wozu dieser Unrath? Strauss hat mit scharfem Besen diese seiner Zeit weitverbreitete Ansicht gründlich weggefegt. Hätte der Kritiker aber doch das Fegen vor seiner eigenen Thüre nicht vergessen, hätte er doch ein Mal seine Liebe zu dem Mythus verleugnet und nüchtern die Sache angesehen! Ein Mythus kann unmöglich die Auferstehung Jesu Christi von den Todten sein; die Kirche, wie sie jetzt existirt, die Kirche, wie sie von den Aposteln gestiftet worden ist, müsste dann auch ein Mythus, die Freude und der Friede in dem heiligen Geiste, das Bewusstsein des Gnadenstandes und der Gotteskindschaft müsste dann auch eine leere Einbildung sein! Die Kirche, in welcher die Kräfte des ewigen Lebens wirken, kann nicht auf ein *caput mortuum* gegründet sein, sie muss auf einem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit ruhen. Nach Strauss, Schenkel u. A. glaubten die Jünger und Jüngerinnen Jesu Christi den Gekreuzigten wiederzusehen, sie sahen ihn als den Lebendigen, somit als den Auferstandenen in der Entzückung, in der Einbildung, in der Vision. Aber nicht Hallucinationen nervenschwacher Weiblein, nicht Träume und Gesichte der Apostel haben die Welt mit der Auferstehung Jesu Christi

von den Todten bereichert. Diese Weiber, welche des Morgens frühe allein zum Grabe des Gekreuzigten gehen, verrathen keine schwachen Nerven, sie befanden sich auch nicht im mindesten in einem Zustande, der für eine Vision von der Auferstehung Jesu geeignet war, suchten sie doch den Lebendigen bei den Todten. Und diese Apostel, welche alles Andere eher glaubten als solch einen totalen Umschwung der Dinge, sollten Angesichts der Leiche Jesu Christi solch ein Gesicht von seiner Alles übertreffenden Herrlichkeit gehabt haben? Und selbst wenn dieses Unerhörte bei ihnen sich zugetragen hätte, so wären sie gar bald, da die Welt wider sie schnaubte mit Drohen und Morden, aus ihren Phantasieen erwacht! Der Herr ist auferstanden! Was meint der Engel damit? Was haben wir unter der Auferstehung zu verstehen? Die alten Väter, die Reformatoren, die Lehrer in Kirchen und Schulen sind bis auf die neueste Zeit hierüber ganz einig gewesen. Ignatius schreibt schon den Smyrnensern *c. 3: ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα.* Theophylakt wirft die Frage auf: *τὴν σάρκα ἀπέθετο;* und antwortet sich selbst: *μὴ γένοιτο. ὡς γὰρ ἀνελήφθη, οὕτω καὶ ἐλεύσεται. ἀνελήφθη δὲ ἐν σαρκὶ καὶ μετὰ τοῦ σώματος.* Die rechtgläubige Kirche hat unter der Auferstehung Christi stets das verstanden, was Hollatius so ausdrückt: *resurrectio est actus gloriosae victoriae, quo Christus θεάνθρωπος per eandem cum Deo patre et spiritu sancto potentiam corpus suum, animae redunitum et glorificatum, e sepulcro eduxit variisque indiciis discipulis suis vivum stitit, in confirmationem nostrae pacis, fraternitatis, gaudii et spei de nostra secutura resurrectione.* Wenn Schenkel meint, dass seine Auffassung, welche übrigens nicht ganz neu ist, sondern vorher schon von Weisse, dem Leipziger Philosophen, vorgetragen worden war, die alte Wahrheit nur in einer anderen Form gebe, so irrt er sich sehr; seine Auffassung alterirt die Auferstehung wesentlich. Denn nach ihm ist die Auferstehung doch nichts Anderes als jener merkwürdige Vorgang, dass Jesus mit seinem Tode nicht aufhörte, als geistige Potenz zu existiren, dass er vielmehr von da an als eine in ungleich höherem Grade die Welt überwindende Geistesmacht sich offenbarte. Ist Christus aber der Erstling von denen, die da schlafen, 1 Kor. 15, 20, und besteht die Auferstehung der Todten, welche am jüngsten Tage stattfinden soll, darin, dass die Geister der Entschlafenen nun endlich wieder mit einem Leibe organisch verbunden werden, welcher ihrem höheren, verklärten, geistlichen Zustand vollständig entsprechend ist, so sieht ein jeder „Schulknabe", was Schenkel freilich nicht sehen will, dass die Auferstehung des Herrn, wie sie der Verfasser des Charakterbildes Jesu Christi fasst, der heiligen Schrift auch nicht im geringsten gerecht wird.

Οὐκ ἔστιν ὧδε, fährt der Engel weiter fort. Er heisst damit die Weiber sich umsehen. Das leere Grab soll ihnen mit zu dem Glauben helfen, *ὅτι ἠγέρθη.* Wenn sie seinen Worten nicht glauben, so sollen sie doch dem leeren Grabe glauben. Diess leere Grab kann wohl einiger Massen mitzeugen, dass der Herr wahrhaftig auferstanden ist. Der erste Gedanke nämlich, welchen die Magdalenerin hatte, war, dass man den Leib Jesu gestohlen und weggeschleppt habe; das leere Grab, in welches der Osterengel die Weiber einladet, beweist aber, dass daran nicht im entferntesten zu denken ist. Es sieht ja alles in demselben so ordentlich aus, die Leinen sind säuberlich zusammengelegt und das Schweisstüchlein ist gewickelt an einem besonderen Orte zu finden. Joh. 20, 6 und 7. Da

haben keine Frevler einen Einbruch vorgenommen! Aber diese Worte geben uns noch mehr zu denken; Gregor der Grosse sagt: *non est hic, dicitur per praesentiam carnis, qui tamen nusquam deerat per praesentiam maiestatis.* Ganz vortrefflich legt Luther diese Worte so aus nach ihrer tiefen Bedeutung: „den Ort will ich euch wohl weisen, spricht der Engel, da er gelegen; aber er ist nimmer da. Es heisst jetzt: er ist nicht hier, wie St. Paulus auch davon redet Col. 3, 1 und 2: seid ihr nun mit Christo auferstanden, so sucht, was droben ist, da Christus ist, trachtet nach dem, das droben ist, nicht nach dem, das auf Erden ist. Das heisst denn einen Christen fein rein ausgeschält und gehoben aus dieser Welt, dass er nicht mehr in das Leben gehöre, weder unter den Papst, noch unter den Kaiser, noch unter einigerlei Creatur; sondern da Christus ist, soll ein Christ auch sein. Christus aber ist nicht hier, so muss ein Christ auch nicht hier sein. Darum kann kein Mensch weder Christum noch einen Christen in gewisse sonderliche Regeln fassen; es heisst: er ist nicht hier, die Hülsen hat er hienieden gelassen, weltliche Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Weisheit, Gesetz und was des Dinges mehr ist, Alles rein ausgezogen. Du musst ihn suchen nicht in den Dingen, die man auf Erden findet; darum wirst du ihn nicht finden in einer Carthause oder sonst in einer Mönchskappe, du wirst ihn nicht finden in deinem Fasten, Wachen, Kleidern, es sind eitel Hülsen. Dessgleichen alte Gewohnheiten und Bräuche, Väter, Juristen, weise Leute, fromme Leute und was es denn mehr kann sein, sind eitel Hülsen. Es heisst immer: nicht hier. Darum kann auch ein Christ nicht darein gefasst werden, so fern er ein Christ ist; man soll auch einen Christen nicht malen noch fassen, denn man kann es auch nicht. Sondern wie Christus über Alles ist, so ist auch ein Christ über Alles. Christus hat alle Dinge durch sich selbst überwunden und verlassen und eben darum, dass wir solches glauben, heissen wir ebenso wohl: nicht hier, wie er. Wie denn St. Paulus auch sagt: trachtet nicht nach dem, das auf Erden ist, denn ihr seid gestorben und euer Leben ist verborgen in Christo. Eine sehr wunderliche Rede ist es. Unser Leben soll sein über alle menschliche Weisheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit. So lange du in dir selbst bleibst, bist du nicht fromm. Das heisst denn, dass unser Leben hoch verborgen ist über all unser Fühlen, Herz, Augen und Sinn.“ Wir wollen aber über dieser Auslegung des *οὐκ ἔστιν ὧδε* in Bezug auf das innere Leben, nicht die Beziehung dieses Wortes auf das nach aussen hin gerichtete Leben vergessen. Der Herr ist nicht hier, in diesem Grabe, es ist zu klein für ihn, er ist auch nicht draussen in dem Garten, denn auch dieser kann seine Herrlichkeit nicht fassen: es ist kein Raum mehr in der Welt gross genug, um ihn zu umschliessen, kein Dorf, keine Stadt, kein Land, kein Erdtheil; die Erde ist noch zu klein für seine Grösse, Himmel und Erde können selbst seine Majestät nicht begreifen. Er ist jetzt der Herr, der sich aufgemacht hat, um Ehre einzulegen vor den Leuten und alle Reiche der Welt mit Macht einzunehmen; der Herr, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden. Der Herr ist König.

Die letzten Worte, *ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν*, enthalten die bestimmteste Aufforderung, sich gründlich im Grabe umzusehen, denn gründlich sollen sich die gottseligen Weiber überzeugen, dass der Herr auferstanden ist. Der Engel sah es ihnen an, dass seine Versicherung: *οὐκ ἔστιν ὧδε*, und seine Osterpredigt: *ἠγέρθη* sie noch nicht zum vollen,

freudigen Glauben gebracht hatten. Und zum Glauben sollen diese frommen Seelen hindurchdringen; sie lieben einerseits Jesum den Gekreuzigten über die Massen, und andererseits sind sie zu hohen Dingen berufen. *Ut si meis verbis non credatis,* schreibt Hieronymus, *vacuo credatis sepulchro.*

V. 7. Gehet aber hin und saget seinen Jüngern und Petrus, dass er vor euch hingehen wird nach Galiläa; da werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat.

Unter der Rede des Engels sind die Frauen in das offene Grab hineingegangen; aber sie sollen nicht hier in dem Grabe Ostern feiern. Einen bestimmten Auftrag hat der Engel des Herrn für sie von seinem und ihrem Herrn überkommen: ὑπάγετε. Diese Weiber sollen die Osterboten Christi sein. Die Alten haben diesen Umstand schon sehr denkwürdig gefunden. Hieronymus sagt: *mulieribus dicitur, ut annuncient apostolis, quia per mulierem mors annunciata est, per mulieres vita resurgens.* Calvin findet etwas praktisch Wichtigeres hierin; er bemerkt: *quod autem initium fecit a mulieribus, nec modo se illis visendum exhibuit, sed iniunxit etiam apud apostolos evangelii praeconium, ut illorum quasi magistrae forent: in eo primum castigatus fuit apostolorum torpor, qui pavore fere iacebant exanimes, quum feminae sedulo ad sepulchrum properarent, quibus etiam non vulgaris merces repensa fuit. Etsi enim vitio non carebat ungendi Christi consilium, quasi adhuc esset mortuus, earum tamen infirmitati ignoscens singulari ipsas honore dignatus est, munus apostolicum viris ereptum ad breve tempus resignans.* Ganz richtig, das Weib soll sonst in der Gemeinde schweigen, aber wenn die Männer nicht reden, so müssen die Weiber eintreten, wie wenn die Menschenzungen die Ehre des Herrn nicht verkündigen wollen, die Steine anfangen würden zu sprechen.

Die Weiber werden von dem Engel des Herrn angewiesen τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ es zu sagen. Einige, wie z. B. Bleek, finden dieses bestimmte Hervorheben des Petrus nicht bedeutsam, sie halten sich an die ersten Worte von Grotius Bemerkung: *Strabo l. VIII* σχῆμα *esse ait non infrequens* συγκαταλέγειν τὸ μέρος τῷ ὅλῳ: vergessen aber, was er gleich darauf noch angibt: *ferme autem, ubi generi species subiungitur (speciem hic iurisconsultorum more usurpo), in specie aliquid est eximii, ut Ps. 18, 1. 1 Reg. 11, 1. 2 Sam. 2, 30. Act. 1, 14. Petrus autem peculiariter hic nominatur ut dux apostolici coetus, ac proinde exemplum insigne propositum omnibus infirmitatis humanae, seriae poenitentiae et instauratae fidei. Adparet hic illud, de quo Christus dixit, angelorum gaudium super converso peccatore.* Grotius verbindet, wie neuerdings wieder Baumgarten-Crusius, zwei Ansichten mit einander, welche von den Kirchenvätern schon aufgestellt waren, aber so, dass keiner von ihnen beide zu gleicher Zeit vertreten hätte. Interessant ist es, dass „Petri Nachfolger“, der Papst Gregor, hier von Petri Vorrang schlechterdings nichts weiss; er sagt in seiner 21 Homilie vortrefflich: *quaerendum nobis est, cur, nominatis discipulis, Petrus designatur ex nomine. Sed si hunc angelus nominatim non exprimeret, qui magistrum negaverat, venire inter discipulos non auderet. Vocatur ergo ex nomine, ne desperaret ex negatione.* Hieronymus hatte vordem schon ganz ähnlich gesagt: *et Petro, qui se indignum iudicat discipulatu, dum ter negavit magistrum. Peccata praeterita non nocent, quando non placent.* Theophylaktus, Euthymius, Calvin, Calov, Kühnöl, Lange, Klostermann, Keil erklären sich im ganzen ebenso. Paulus aber

meinte, der Herr lasse es dem Petrus sagen, weil er der rascheste, entschlossenste von allen Jüngern sei; Fritzsche aber, weil er der ihm liebste gewesen; Weiss gar, weil ihm eine Erscheinung des Auferstandenen noch an diesem Morgen bevorstand (Cor. 15, 5), Meyer endlich hat in unseren Tagen die andere alte Ansicht entschieden wieder vertreten, er sagt: „die besondere Hervorhebung des Petrus erklärt sich aus der Ueberlegenheit und dem Vorrange, welche er als *primus inter pares* durch Jesum selbst (Matth. 16, 18) besass.“ Wenn wir aber einerseits das Verfahren in's Auge fassen, welches der Herr gegen den gefallenen Jünger einhält und andererseits die Tiefe der göttlichen Traurigkeit bedenken, welche Petrus Seele erfüllte, so werden wir nicht umhin können, der Ansicht Gregors beizupflichten.

Dem Petrus wie den anderen Aposteln sollen die Weiber sagen, was sie gesehen und gehört haben; der Engel will also nicht zu jenen reden. Er hält auch, was er vorhatte. Nach diesen Frauen kommt Petrus und Johannes am ersten zu dem Grabe, sie sehen keinen Engel, nach ihnen kommt Maria zum zweiten Male an das Grab, zum ersten Male aber in das Grab und sie sieht auf ein Mal wieder Engel darinnen. Gut bemerkt Bengel: *apostoli maxime debuerant credere, antequam viderent. Ideo per mulieres eis nunciatum est, fidesque eorum tentata.* Der Engel formulirt näher seinen Auftrag, er sagt genau, was sie den Jüngern sagen sollen: *ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.* Die Osterboten sollen den Jüngern eine Erscheinung des Auferstandenen in Aussicht stellen, ja gleichsam zu einer Erscheinung sie einladen, und zwar zu einer in Galiläa. Was soll das heissen? Erscheint der Auferstandene doch seinen Jüngern noch, ehe sie nach Galiläa aufgebrochen sind, zu Jerusalem! Hedibia fragte schon den alten Presbyter Hieronymus auch über diesen Punkt um Rath. Die Väter halfen sich, indem sie meist Galiläa typisch, sei es auf das ewige Leben, sei es auf die Heidenwelt deuteten. Hieronymus sagt zu unserer Stelle: *brevis sententia in syllabis, sed ingens in quantitate promissio. Ibi est gaudii nostri fons et salutis aeternae origo praeparata. Ibi congregantur dispersiones et sanantur contriti corde. Ibi eum videbitis, non sicut vidistis;* zu der parallelen Stelle des Matthäus aber bemerkt er: *hoc est in volutabrum gentium, ubi ante error erat et lubricum, et firmo ac stabili pede vestigium non ponebat.* Augustinus, welcher behauptet: *quemvis fidelem facit intentum, ad quaerendum, in quo mysterio dictum intelligatur*, deutet auch wie Hieronymus. Gregor sagt ähnlich: *Galilaea namque transmigratio facta interpretatur. Iam quippe redemptor noster a passione ad resurrectionem, a morte ad vitam, a poena ad gloriam, a corruptione ad incorruptionem transmigraverat. Et prius post resurrectionem in Galilaea a discipulis videtur, quia resurrectionis eius gloriam post laeti videbimus, si modo a vitiis ad virtutum celsitudinem transmigramus.* Diese Deutungen lösen den Knoten nicht; sie spielen bloss geistreich an ihm herum.

Calvin sagt nüchtern: *quod discipulos in Galilaeam arcessit angelus, ideo factum esse arbitror, ut Christus se pluribus patefaceret: scimus enim diutius versatum esse in Galilaea. Et suis liberius spatium dare voluit, ut paulatim in ipso recessu animos colligerent. Deinde locorum consuetudo eos adiuvit, ut magistrum certius agnoscerent: nam modis omnibus confirmari oportuit, ne quid ad fidei certitudinem deesset.* Doch auch mit diesen

wahren Bemerkungen ist die Schwierigkeit noch nicht völlig gelöst; es bleibt die schwere Frage noch ohne Antwort, wie konnte der Herr in Jerusalem den Seinen erscheinen, wenn er ihnen doch durch den Mund seines Boten sagen lässt: in Galiläa erst werde er sie wieder sehen. Bengels kurze Note: *et tamen optimus salvator prius se eis ostendit*, schafft auch kein Licht; er hätte einen bestimmten Grund angeben müssen, warum der *optimus salvator* es für rathsam hielt, sich an sein Wort nicht sclavisch zu binden. Olshausen meint, einen Gedanken des alten Lampe aufnehmend, Jesus würde sich nach seiner Verheissung wahrscheinlich nur im stillen Galiläa seinen Jüngern gezeigt haben, wenn diese sogleich zu dem lebendigen Glauben an seine Auferstehung gelangt wären. Allein das kann ich nicht gut annehmen; der Herr, welcher so genau im Geiste voraussah, wie sich seine Jünger an dem Charfreitage stellen würden, sollte nicht vorher gewusst haben, wie es zu Ostern mit ihnen aussehen werde? Die Worte des Engels geben den Schlüssel des Verständnisses; er sagt ja nicht nackt: *προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κτλ.*, er setzt noch ausdrücklich hinzu: *καθὼς εἶπεν ὑμῖν.* Auf ein Wort des Herrn verweist er; wir lesen dieses Wort Mark. 14, 27 u. 28. „Ihr werdet euch in dieser Nacht alle an mir ärgern", so sprach er, „denn es stehet geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe der Herde werden sich zerstreuen. Aber nachdem ich auferstehe, will ich vor euch hingehen in Galiläa." Jesus kündet seinen Jüngern hier feierlich an, dass er, der als der gute Hirte sein Leben für die Schafe lässt, wenn er sein Leben aus dem Tode wieder an sich genommen hat, wieder als der Hirte in Galiläa sich ihnen erweisen werde; dass er sie dort aus- und einführen wolle. Von Hofmann hat zuerst hierauf kraftvoll hingewiesen. „Dort", sagt er im Schriftbeweise 2, 1, 520, „wo er bei den Geringen und Unwissenden Glauben gefunden, und nicht in Jerusalem, wo ihn die Feindschaft der Oberen an's Kreuz geschlagen, ziemte es sich, dass er die Seinen wieder sammelte, welche sein Tod zu einer hirtenlosen Herde gemacht hatte. Denn nicht sein Reich wollte er aufrichten, sondern die Seinen zur Fortführung seines Zeugenberufes bestellen. Für jenes war Zion der Ort, für dieses Galiläa." So stimmt dieses Engelwort mit dem Thatbestande vollkommen überein; der Herr erscheint allerdings in Judäa, aber nicht als der Hirte, der seine Herde um sich sammelt, dass sie seine Stimme hört; er sammelt in der That seine Herde erst in Galiläa. In Judäa sorgt er nur, dass die Schafe seiner Herde sich nicht noch mehr zerstreuen, wie bei den Jüngern nach Emmaus und bei Thomas, sondern sich nach Galiläa, als die Tage des Festes vorüber sind, in der Hoffnung wenden, dass sie dort wieder von ihm auf grüner Aue sollen geweidet werden. In Galiläa aber konnte der Herr am besten seine Schafe als der gute Hirte um sich sammeln, es war Galiläa nicht bloss das Land seiner Gläubigen, wie von Hofmann sagt, so dass er auf einem Berge mehr als 500 Brüdern auf einmal erscheinen konnte (1 Cor. 15, 6), sondern auch das Land der Stille und des Friedens, was Calvin schon ganz richtig betont.

V. 8. Und sie gingen schnell heraus und flohen von dem Grabe, denn es war sie Zittern und Entsetzen angekommen und sie sagten Niemand etwas, denn sie fürchteten sich.

Die Weiber haben den Auftrag des Engels vernommen, sie wollen ihn auch ausführen, sie verlassen schnell das Grab, ihre Schritte beflügeln sich,

sie fliehen und fliegen. Sie sind auf das tiefste erschüttert, der Evangelist sagt: εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις. Bengel deutet τρόμος als *tremor corporis* und ἔκστασις als *stupor animi;* hiergegen lässt sich nichts sagen, da ja bekanntlich ein starker Seelenaffekt den ganzen Leib des Menschen erbeben und erzittern macht. Matthäus sagt μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς seien sie hinweggeeilt; das stimmt vollkommen zu dem, was Markus schreibt. Die ἔκστασις nämlich ist die Ekstase der Freude. Man ist übrigens nicht genöthigt, mit Bengel τρόμος καὶ ἔκστασις zwischen Leib und Seele zu vertheilen, es lässt sich ebenso gut sagen, dass Angst und Freude, Zittern und Zagen und Jauchzen und Frohlocken die Seelen dieser frommen Weiber erfüllten. Gut bemerkt Calvin: *sic enim interdum contrarii affectus piorum corda occupant et versant alternis vicibus, donec tandem pax spiritus compositum statum afferat.* Die Herzen dieser Jüngerinnen Jesu gleichen einem wogenden Meere, das bald himmelhoch aufspritzt und bald wieder seine Abgründe öffnet. Sie möchten so gerne glauben, dass Jesus von den Todten auferstanden ist, und mit den Vögeln, die ihr Morgenlied schmettern, dem grossen Gotte, der Jesus von den Todten auferweckt hat, Psalmen singen: aber da sie den Lebendigen bei den Todten suchten, da sie alle seine Osterweissagungen vergessen hatten, da sie noch im Fleische wandeln und noch nicht im Glauben, so können sie nicht recht glauben, was sie so gerne glauben möchten. Ihre Herzen schwanken zwischen Glauben und Unglauben hin und her und finden sobald keine Ruhe. Die alten Tragiker schildern solche Seelenbewegungen schon vortrefflich, wie z. E. Aeschylus in den Choephoren V. 222 ff. und Euripides in der Iphigenia in Tauris V. 795 ff. Durchaus nothwendig ist es allerdings nicht, das erkläre ich gern, Unglauben bei diesen Frauen anzunehmen, und es ist auch möglich, dass das Unerwartete, welches so überaus herrlich war, sie so scheu und furchtsam machte, dass sie flohen und schwiegen. Wenn ich aber bedenke, wie schwer es bei den Aposteln hielt, zu dem frischen, fröhlichen Glauben an des Herrn Auferstehung hindurchzudringen, so scheint mir meine Auffassung durchaus statthaft.

So lange als die Weiber in dieser Gemüthsverfassung sind, sind sie unfähig zu zeugen: der Herr ist auferstanden und lebt. *Καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον.* Unmöglich kann das sagen wollen, was Augustinus *de cons. ev. 3, 24, § 64* meint: *ipsorum angelorum nemini ausas fuisse aliquid dicere, id est, respondere ad ea, quae ab illis audierant, aut certe custodibus, quos iacentes viderunt.* Soll es nun aber heissen: *obvio scilicet, idque prae metu Judaeorum. At apostolis renunciarunt, non repertum sibi corpus, sed angelos visos, qui Jesum dicerent vivere, Luc. 24, 22?* Meyer protestirt, wie Fritzsche, gegen diese Auffassung des Grotius, welche Wolf, Schulthess, Kühnöl u. A. auch angenommen haben; er meint, es liege darin, dass sie vor Furcht und Entsetzen das Gebot des Engels V. 7 unerfüllt liessen. „Dass sie späterhin den Auftrag des Engels erzählten“, sagt er, „versteht sich von selbst, aber ausgerichtet haben sie ihn nicht.“ Ich verstehe diese Rede nicht; erzählten sie nämlich den Jüngern, was sie gesehen und gehört hatten, so haben sie auch den Auftrag des Engels ausgerichtet, denn dieser Auftrag bezog sich nicht auf die allerersten Tage und Stunden, sondern erst auf die Zeit nach der grossen Festwoche. Da der Herr den Seinen bei seinen Erscheinungen in Jerusalem weder an dem Osterabende noch an dem Sonntage darauf den Befehl gegeben hat, dass sie nach Galiläa

sich begeben sollten, wir aber doch die Jünger sofort in Galiläa finden, haben wir, was Keil nicht hätte in Frage stellen sollen, den thatsächlichen Beweis in den Händen, dass die Jünger durch den Mund der Weiber nach Galiläa beschieden worden sind, und somit auch den Beweis, dass sie den Auftrag des Engels wirklich ausgerichtet haben. Der Evangelist beschreibt nur den ersten tiefsten Eindruck, welchen diese Kundmachung der Auferstehung Jesu Christi auf die frommen Frauen gemacht hat. Sie waren wie ausser sich und konnten anfänglich kein Wort sprechen: allgemach aber kamen sie zu sich, und zwar, wie Luk. 24, 22 beweist, noch am Ostertage, und erzählten alles getreulich. Aehnlich Bleek.

Zur praktischen Behandlung eignet sich diese Perikope vortrefflich; es kommt an diesem Tage vor allem darauf an, die grosse Festthatsache auf einen so hohen Leuchter zu stellen, dass sie Allen leuchtet, die vom Hause des Herrn sind.

Das erste Ostern.

1. Das köstliche Festopfer,
2. die liebe Festgemeinde,
3. die unerschütterliche Festthatsache,
4. das ernste Festgebot.

Der Gang zum Grabe des Auferstandenen.

1. Ein Liebesgang,
2. ein Sorgengang,
3. ein Hoffnungsgang,
4. ein Freudengang,
5. ein Lebensgang.

Der Stein ist weggewälzt!

1. Von dem Grabe des Herrn,
2. von dem Herzen seiner Gläubigen,
3. von den Gräbern unserer Todten.

Was ist das Grab des Auferstandenen?

1. Das Heiligthum der treuen Liebe,
2. der Tempel des lebendigen Gottes,
3. die Wiege einer neuen Menschheit.

Siehe da, die Stätte, da sie ihn hinlegten!

1. Eine Stätte der Liebe,
2. eine Stätte des Glaubens,
3. eine Stätte der Hoffnung.

Der Auferstandene der Herr der Herrlichkeit.
Ihn erweist also, 1. das Allmachtswerk des Vaters,
2. der Ostergruss des Engels,
3. das Entsetzen der Gläubigen.

Der Herr ist auferstanden!
1. Das tröstet unsere Liebe,
2. das gründet unseren Glauben,
3. das belebt unsere Hoffnung.

Er ist auferstanden!
1. Das ist kein Weibermärlein,
2. das ist eine Gottesbotschaft,
3. das ist eine Weltbegebenheit.

Er ist nicht hier!
1. Nicht hier im Grabe, denn er ist auferstanden von den Todten,
2. nicht hier im Garten, denn er geht jetzt aus in alle Welt,
3. nicht hier in der Welt, denn er ist eingegangen in seine Gottesherrlichkeit.

Der Auferstandene der Lebensfürst.
1. Er ist das Leben,
2. er gibt das Leben.

Jesus lebt!
Er lebt, 1. in den Herzen seiner Gläubigen,
2. in der Herrlichkeit seines Vaters,
3. in der Erweisung seiner Lebenskraft.

Wohin weist uns das Osterevangelium?
1. In unser sorgenvolles Herz und fragt: suchst du den Gekreuzigten?
2. in das dunkle Grab und spricht: der Herr ist auferstanden!
3. in das zukünftige Leben und verheisst: dort werdet ihr ihn sehen!

Was müssen wir thun, wenn wir rechte Osterchristen werden wollen?
1. Den Gekreuzigten beständig lieben,
2. an den Auferstandenen wahrhaftig glauben,
3. auf den Wiederkommenden geduldig harren.

Wann feiern wir ein gesegnetes Ostern?
1. Wenn wir mit dem Opfer heiliger Liebe kommen,
2. wenn wir alle Sorgen hinter uns werfen,
3. wenn wir der Predigt des Engels glauben,
4. wenn wir mit Furcht und Zittern Gottes Gebot erfüllen.

Der Osterruf des Auferstandenen an seine Gläubigen.
1. Ich lebe,
2. und ihr sollt auch leben.

Ernste Ostermahnungen!
1. Fort mit allen Sorgen,
2. fort mit allem Unglauben,
3. fort mit allen Sünden!

5. Der zweite Ostertag.

Luk. 24, 13—35.

Gewiss gehört diese Perikope zu den anziehendsten Texten der heiligen Schrift. Melanthon sagt in seiner Postille: *est valde dulcis historia: multas, magnas et gravissimas materias continet*, und der treffliche Konrad Dieterich lässt sich ganz ähnlich also aus: *quandoquidem ergo haec ipsa historia Emmauntina inter iucundas apparitiones dominicas est iucundissima, ut quae doctrinis, informationibus et consolationibus variis est instructissima, digna merito veteribus iudicata est, quae his ipsis feriis resurrectionis dominicae solemnibus publice in ecclesia proponeretur.* Für den zweiten Feiertag eignet sich dieser Text ausgezeichnet; wenn der erste Feiertag streng objectiv die grosse Heilsthatsache der Auferstehung Jesu Christi von den Todten zu bezeugen hat, so ist ja die Aufgabe dieses zweiten Festtages, dieses objective Heil den Menschen subjectiv anzueignen. In diesem Texte treten nun solche Jünger auf, denen die Osterbotschaft: der Herr ist auferstanden! anfangs ein Märlein ist, denen aber der Auferstandene sich in einer solchen Kraft bezeugt, dass sie schliesslich mit brennenden Herzen und feurigen Zungen erzählen, dass sie den auferstandenen Herrn an dem erkannt hätten, da er das Brot brach. Eines ist wohl zu bedauern, dass unsere Festperikope diese Ostergeschichte nicht ganz zu Ende führt, denn das ist nicht das Ende, dass die beiden Wanderer und die versammelten Jünger mit einander wetteifern in dem Zeugniss: der Herr ist wahrhaftig auferstanden. Der Auferstandene tritt an dem Osterabende ja noch mitten unter seine Jünger mit seinem hochbedeutsamen Grusse: *εἰρήνη ὑμῖν*. Die Perikope des dritten Ostertages, der früher gefeiert wurde, brachte diesen köstlichen Schluss und krönte damit die Reihe der Ostertexte in herrlichster Weise.

Zu unserer Perikope gibt es keine Parallele; Lukas beschenkt uns allein mit dieser Ostergeschichte. Nur bei Markus 16, 12 findet sich die

Notiz, dass der Auferstandene, nachdem er sich der Maria Magdalena als den Lebendigen erwiesen hatte, zween aus dem Jüngerkreise sich unter einer andern Gestalt offenbart habe, da sie über Feld gingen. Euthymius und später Osiander stellen die Zusammengehörigkeit in Abrede, Augustinus aber hat schon mit Recht behauptet, dass sich die Angabe des Markus nur auf die beiden Wanderer nach Emmaus beziehen könne. Dasselbe nehmen auch die meisten neueren Schriftausleger an, Bengel, Meyer, Stier, Godet, Keil u. A.

V. 13. Und siehe, Zwei aus ihnen gingen an demselbigen Tage in einen Flecken, der war von Jerusalem 60 Feldweges weit, dess Name heisst Emmaus.

An demselbigen Tage, da der Herr von den Todten auferstanden war, wandern zwei Jünger von Jerusalem über Feld. Die Tageszeit gibt Lukas nicht näher an; es wird meistens die Zeit des späteren Nachmittags angenommen, Andere müssen aber noch auf den Morgen zurückgreifen, alles hängt davon ab, wie Emmaus bestimmt wird. In dem N. T. kommt Emmaus nur in dieser Stelle vor; Josephus erwähnt zu wiederholten Malen einen Ort Emmaus, in dem dritten Jahrhundert nach Christus Ammaus geheissen, der in der Ebene Judäas, 1 Makk. 3, 40, lag und in der Zeit der Römerherrschaft Hauptort einer Toparchie war, *cf. ant. 13, 1, 3. 14, 11, 2. 17, 10, 9, bell. jud. 3, 3, 5.* Dieser Ort lag aber nach dem *Itin. hieros.* 22 römische Meilen von Jerusalem entfernt; der Reisende gebraucht jetzt nach Robinsons Angabe (Neuere biblische Forschungen über Palästina S. 192) 6 bis $6^1/_2$ Stunde auf einem sehr bösen Wege. Dieses grosse Emmaus hat man in einem armseligen Dörfchen wieder gefunden, welches jetzt, aus etlichen elenden Häusern bestehend, den Namen *Amwâs* trägt. Wenn der recipirte Text des Lukas richtig ist, so kann aber das Emmaus, nach welchem diese beiden Wanderer pilgern, nicht mit diesem Emmaus, welches von den Römern Nikopolis genannt wurde, identisch sein, was Eusebius, Hieronymus, Sozomenus, Lightfoot, Ritter, Robinson, Rödiger, Arnold wollen; denn derselbe sagt ausdrücklich, dass dieses Emmaus nur 60 Stadien und nicht 176 Stadien, wie jenes, von Jerusalem abgelegen habe. Die Lesart steht nicht fest, es findet sich in mehreren Codices, so auch in dem *Sinaiticus*, die Zahl 160; doch scheint diese Zahl in den Text hineincorrigirt zu sein, weil die Abschreiber nur jenes grosse Emmaus kannten. Es befindet sich aber nach Josephus bestimmtem Zeugniss noch ein anderes, freilich viel kleineres Emmaus in der Nähe von Jerusalem; er erzählt nämlich *bell. jud. 7, 6, 6,* dass es 60 Stadien von Jerusalem einen Ort Namens *Ἀμμαοῦς* gegeben habe, in dessen Feldmark der Kaiser (Vespasian oder Titus) 800 Veteranen Aecker zugetheilt habe. In einer diesen 60 Stadien nicht ganz entsprechenden Entfernung liegt jetzt ein Dörfchen Namens *Culonieh;* der Name ist offenbar aus *colonia* entstanden und legt die Vermuthung sehr nahe, dass in dem Theile der Feldmark von Emmaus, welcher sich nach Jerusalem hinstreckte, die Veteranen ihre Ländereien angewiesen erhielten und sich ansiedelten. Das Wachsen dieser Kolonie beeinträchtigte die Existenz von Emmaus; es ging ein. So Sepp, Ewald, Caspari, Keim, Godet, v. Hofmann u. A.; Reland, Wetstein, de Wette, Meyer, Rosenmüller, v. Raumer hatten sich schon sehr bestimmt für dieses kleine Emmaus erklärt. Der Ort *el-Kubeibeh*, welcher von der Tradition

als unser Emmaus bezeichnet und von Zschocke in einem besonderen Schriftchen 1865 vertheidigt wird, empfiehlt sich nicht, da er mindestens 70 Stadien von Jerusalem entfernt ist. Vergl. Robinson, Palästina 3, 1, 281 und Neuere Forschungen S. 190 ff. vor Allen.[1])

Nach diesem unweit von Jerusalem, wenn mit Culonieh in Verbindung stehend, nach Westen hin gelegenen Emmaus wandern nun an dem Osternachmittage zwei Jünger, *δύο ἐξ αὐτῶν*. Einer dieser Jünger wird später mit Namen genannt und zwar *Κλεόπας*. Wer war dieser Kleopas? Nach Hieronymus, Euthymius u. A. war er Einer der 70 Jünger des Herrn; Beweise lassen sich aber nicht beibringen. Nach Anderen, so auch Melanthon und neuerdings Wieseler, ist Kleopas = Kleophas, Alphäus, der Mann der Maria der andern, der Mutter des Jakobus und Joses. Wieseler bringt mit dieser Synthese eine Notiz aus dem Evangelium der Hebräer in Verbindung, die sich bei Hieronymus *catal. vir illust. c. 2* findet, und meint, Alphäus sei mit seinem Sohne Jakobus nach Emmaus gepilgert und hiermit stimme die Angabe des Apostels in dem 1 Korintherbriefe 15, 7, dass der Auferstandene dem Jakobus erschienen sei. Allein es scheint der Jakobus dieser Stelle nicht mit dem Apostel Jakobus dem jüngeren eine und dieselbe Person zu sein; es hat vielmehr die grösste Wahrscheinlichkeit, dass der Jakobus dort der Bruder des Herrn gewesen ist, auch spricht jene Stelle von einer Erscheinung, welche dem Jakobus allein zu Theil wurde, unsere Geschichte weiss aber nur von einer Erscheinung des Herrn vor Kleopas und seinem ungenannten Gefährten. Es hat auch die Zurückführung des Kleopas auf Alphäus grosse Bedenken; Kleopas wird wohl besser mit Winer, Meyer, Bleek, Godet u. A. als eine Abkürzung von Kleopatros genommen. Unter dem namenlosen Begleiter des Kleopas verstehen Theophylaktus, Lyra und in unseren Tagen Lange und Godet den Berichterstatter, den Evangelisten Lukas selbst. Da wir aber aus Kolosser 4, 14 fast sicher schliessen dürfen, dass Lukas aus einem Heiden ein Christ geworden ist, so will diess nicht gehen, denn die beiden Jünger schliessen sich mit Israel zu einer Volksgemeinde zusammen; sie reden ja *οἱ ἄρχοντες ἡμῶν*. Origenes *contr. Cels. 2, 62*, welchem Lightfoot, Volkmar u. A. zustimmen, lässt den Simon Petrus diesen andern Jünger sein; allein dagegen spricht, dass diese beiden Wanderer, als sie nach Jerusalem kommen, die Elfe versammelt finden, und dass die Elfe ihnen entgegenrufen: der Herr ist wahrhaftig auferstanden und Simon erschienen! Ambrosius nennt den Unbekannten *Ammaon;* man sollte fast vermuthen, da er sonst so ängstlich an Origenes sich anschliesst, dass dieses *Ammaon* eine Corruption aus Simon Johanna ist. Epiphanius erklärt, *haeres 23, 6 contra Saturnilianos*, Nathanael habe dieser Jünger geheissen. Wer kann es entscheiden: was Gott uns nicht zu überliefern für gut befunden hat, sollen wir lassen, wie es ist. Wir sagen lieber mit dem trefflichen Valerius Herberger: „über den Andern können sich die Gelehrten nicht vertragen, ich will euch einen guten Rath geben: tretet ihr unterdess in die Stelle."

[1]) Caspari macht S. 207 auf die Stelle in *Mischna Succa 4, 5* aufmerksam, dass man die grünen Weidenzweige, womit am Laubhüttenfest der Altar geschmückt wurde, an einem Jerusalem nahe gelegenen und *Mauza* genannten Orte holte. Im Babylonischen Talmud *Succa* wird bemerkt, *Mauza* sei *Kolonieh.* Setzt man dem Namen des Ortes den Artikel vor, so haben wir המוצא, *Hammauzah*, welches offenbar mit *Emmaus* identisch ist.

V. 14. Und sie redeten mit einander von allen diesen Geschichten.

Calvin schreibt hierzu: *hoc pietatis signum fuit, quod fidem in Christum, licet infirmam et exiguam, utcunque fovere conati sunt: neque alio enim tendebat colloquium, nisi ut magistri sui reverentiam crucis scandalo instar clypei opponerent. Quamquam autem sciscitando et disputando inscitiam reprehensione dignam prodebant, quum pridem admoniti de futura Christi resurrectione obstupescerent ad eius auditum; eorum tamen docilitas ad eximendum errorem Christo aditum praebuit. — Hoc quidem tenendum est, ubi de Christo inquirimus, si modesto discendi studio id fiat, ianuam ei apertam esse ad nos iuvandos, imo tunc velut doctorem ipsum arcessimus, sicuti profani homines impuris suis sermonibus eum procul submovent.* Diese beiden Jünger besprechen sich vertraulich mit einander. Wess ihr Herz voll ist, dess geht ihr Mund denn auch über. Sie sind wirkliche Jünger des Herrn; glauben sie auch noch nicht an den auferstandenen Christus, so ist ihnen Christus doch ihr Ein und Alles. Es heisst bei ihnen nicht: aus den Augen, aus dem Sinne; sie möchten den, welchen sie am Charfreitage verloren haben, wieder finden, um ihn ewig zu besitzen.

V. 15. Und es geschah, da sie so redeten und befragten sich unter einander, nahete Jesus zu ihnen und wandelte mit ihnen.

Das Zwiegespräch dieser beiden Wanderer hatte den Charakter einer *συζήτησις*. Es zeigt sich darin die ganze Eigenthümlichkeit des männlichen Geschlechtes; während die Weiber mit Furcht und Entsetzen von dem Grabe hinwegeilen und Niemandem etwas sagen, sondern sich in ihrem Gemüthe mit Allem, was sich da zugetragen hat, beschäftigen und so die Ostereindrücke nach innen wirken lassen, wiegt bei den Männern das Interesse des Verstandes vor, sie wollen begreifen die göttliche Nothwendigkeit dieser Geschichten. Paulus hat es versucht, jedem der beiden Jünger aus den Antworten, welche Jesu gegeben werden, sein Theil zuzusprechen; das ist verlorener Scharfsinn. Da der Herr sie beide straft wegen ihres Unglaubens und ihrer Herzenshärtigkeit, so lässt sich schlechterdings nicht annehmen, dass Einer von ihnen als ein schüchterner Anwalt der Auferstehung Jesu Christi aufgetreten sei; beide hatten an dem Kreuze Christi Aergerniss genommen und waren nur in Nebensachen, denn das geht aus V. 17 hervor, verschiedener Ansicht. Indem sie so mit einander reden, gesellt sich ein dritter Wanderer zu ihnen. Es ist der, bei dem sie sind mit ihren Gedanken und Worten: Jesus ist es selbst. Wie könnte er auch von ihnen ferne bleiben? Er ist ja eingegangen in seine Herrlichkeit, damit er uns alle Zeit nahe, gegenwärtig sei. „Gerade die Auferstehung ist es“, sagt Thomasius (2, 280), „welche die rechte und wahre Gemeinschaft des Herrn mit den Seinen ermöglicht hat. Darum schliesst Matthäus sein Evangelium statt mit der Erzählung der Himmelfahrt, mit der Verheissung des Auferstandenen: siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende, Matth. 28, 20, und darum ruft er selbst der Maria Magdalena zu: rühre mich nicht an — Joh. 20, 17, was Luther überaus sinnreich auslegt: wie soll ich das verstehen? Soll sie ihn denn allererst anrühren, wenn er aufgefahren ist? Meinete ich doch, wenn er zum Vater aufgefahren wäre, so müsste er herniederfahren, auf dass er angerührt würde? Wenn er zum Vater aufgefahren wäre, so könnte er nicht mehr angerührt

werden? Antwort: also sollst du es verstehen. Christus hat mit diesen Worten der Maria Meinung strafen wollen und anzeigen, dass dieselbe falsch und unrecht ist. Ihre Meinung aber war diese: sie verstand des Herrn Auferstehung also, dass er wieder mit ihnen leben würde, wie vor, gleichwie Lazarus, der Wittwe Sohn zu Nain und die Tochter des Obersten der Schule und andere Todten mehr, nachdem sie von Christo auferweckt waren, unter den Leuten umgingen, assen und tranken, wie vor: also meinet sie auch, Christus wäre durch seine Auferstehung wieder in's sterbliche Leben gekommen, wie vor: darum will sie ihn auch also anrühren, dass sie sich mit seiner leiblichen Gemeinschaft ergötze, ihn küsse, mit ihm auf's freundlichste umgehe und ihm diene, wie vor. Aber der Herr will seine Auferstehung auf diese Weise nicht verstanden haben, darum spricht er: rühre mich nicht an, ich bin noch nicht aufgefahren, als wollte er sagen: ich bin nicht darum von den Todten auferstanden, dass du mich anrührest und küssest gleich wie vor; so bin ich auch nicht mehr in dem Wesen und Leben wie vor. Ich bin durch mein Auferstehen nicht wiederum in das vorige Wesen und Leben getreten wie Lazarus und Andere, nachdem sie durch mich auferweckt sind; sondern darum bin ich von den Todten auferstanden, dass ich auffahre zu meinem Vater und ein ander ewig Leben anfahe. Solcher Weise ist Lazarus nicht auferstanden, denn Lazarus ist nicht gen Himmel gefahren. Will also der Herr mit diesen Worten anzeigen, dass seine Auferstehung eine andere Meinung habe denn Lazari und der Andern, so von den Todten auferweckt sind, nämlich, dass er dadurch auffahre zum Vater und das Reich einnehme als ein Herr und König über Alles, als wollte er zu Maria sagen: es ist mir nicht um dein Anrühren zu thun, sondern darum ist es mir zu thun, was du von meiner Auferstehung haltest, nämlich dass du glaubest, ich sei dadurch in ein ander Wesen gekommen." Ist der Herr durch seine Auferstehung in ein ander Wesen gekommen, dass er, weil er seinem Leibe nach verklärt ist, aller Wegen persönlich gegenwärtig sein kann, wo seine Hülfe Noth thut; so ist er doch er selbst geblieben, sein Herz hat kein anderes Wesen angenommen. Der Auferstandene ist immer noch der barmherzige Hohepriester, der gute Hirte. Hier sind zwei Schäflein, sie haben sich in ihrer Traurigkeit verlaufen von der anderen grossen Herde, der gute Hirte wandert ihnen nach, um die Schwachen zu stärken und die Verlorenen herumzuholen. Der Herr der Herrlichkeit erfüllt so hier in der lieblichsten Weise das Wort der Verheissung: wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Matth. 18, 20. Er wandert mit ihnen: Augustinus sagt *s. 235* sehr schön: *in via cum illis tamquam comes ambulabat et ipse dux erat.*

V. 16. Aber ihre Augen wurden gehalten, dass sie ihn nicht kannten.

Jesus wandelt mit diesen Beiden, aber sie erkennen ihn nicht: *οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο*, sagt der Evangelist und gibt so den Vermuthungen ein freies Feld. Die Alten schwanken rathlos, am Ende selbst kopflos hin und her: Augustinus ist davon Zeuge. In dem Briefe an *Paulinus 149, 31* nimmt er eine Metamorphose *(alia effigies aliquatenus lineamenta mutata)* an dem Leibe des Herrn als den Grund des Nichterkennens an: *de consensu evv. 3, 25, § 72* sagt er aber: *neque enim clausis oculis ambulabant, sed inerat aliquid, quo non sinerentur agnoscere, quod videbant. Quod*

scilicet et caligo et aliquis humor efficere solet. — Non autem incongruenter accipimus, hoc impedimentum in oculis eorum a satana fuisse, ne agnosceretur Jesus, sed tamen a Christo est facta permissio usque ad sacramentum panis. Calvin bestimmt: *hoc diserte evangelista testatur, ne quis putet mutatam fuisse corporis Christi figuram. Quamvis ergo similis sui maneret Christus, ideo agnitus non fuit, quia capti erant videntium oculi: quo tollitur spectri vel falsae imaginationis suspicio.* In unseren Tagen laufen die Ansichten noch eben so sehr aus einander. Ohne weiteres ist die Ansicht Rosenmüllers u. A. zu verwerfen, welche meinen, weil Jesus die beiden Jünger eingeholt habe, also von hinten ihnen genaht sei, so sei er auch immer hinter ihnen dreingegangen, und sie hätten ihm gar nicht in's Angesicht gesehen: die beiden Jünger erkennen ihn aber nicht bloss bei dem Herzukommen nicht, sondern auch dann nicht, da sie ihn nöthigen zu bleiben. Die ganze Situation zudem ist in der hölzernsten Weise gezeichnet. Andere verweisen auf die *caligo* und den *humor* des Augustinus, auf die von Thränen und Traurigkeit umflorten Augen: aber dann hätten die Beiden den Herrn erkennen müssen, als er ihnen mit Mose und den Propheten die Thränen aus den Augen gewischt hatte und ihre Herzen anfingen zu brennen. Meyer sagt richtig: „schon der Ausdruck selbst, welcher auf eine absonderliche äussere Wirkung hinweist, und noch dazu in telischer Verbindung, so wie das correlate *διηνοίχθησαν* etc., V. 31 hätte verhüten sollen, das Nichterkennen aus einer unbekannten Kleidung Jesu und aus einer Veränderung seines Gesichtes durch die Kreuzesmartern, sowie aus der eigenen Niedergeschlagenheit der Jünger herzuleiten (Paulus, Kühnöl, Lange und M.). Der Text führt nur auf wundersame, göttliche Wirkung.“ Ganz ähnlich auch Bleek. Wenn Meyer aber seine Bemerkung mit diesem Satze abschliesst: „anders ist Markus 16, 12 die Sache dargestellt, wo Jesus *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* erscheint“: so muss ich dem widersprechen. Jenes Gehaltenwerden der Augen hat auch nach Olshausen, Godet u. A. darin mit gelegen, dass diese Jünger den Herrn *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* sahen. An der Leiblichkeit Jesu ist an dem Auferstehungstage eine grosse Veränderung ersichtlich, das ist schon die Anschauung des gesammten christlichen Alterthums. Der Herr hat nach seiner Auferstehung von den Todten wieder einen Leib, aber durchaus nicht mehr, was Lücke noch glaubt, den Leib, welchen er vordem hatte; Theophylaktus sagt: *ἦν σῶμα φορῶν, εἰ καὶ ἄφθαρτον καὶ θεοειδέστατον, καὶ μήκετι σαρκικοῖς νόμοις ὑποκείμενον*, und ganz ähnlich lehrt Theodoretus im Eranistes: *οὐκοῦν οὐκ εἰς θεότητος μετεβλήθη φύσιν, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀθάνατον μένει καὶ ἄφθαρτον καὶ θείας δόξης μεστόν. σῶμα δε ὅμως, τὴν οἰκείαν ἔχον περιγραφήν.* Leo M., um doch auch einen Abendländer zum Worte kommen zu lassen, erklärt sich dahin *s. 1 de resurr. Dom.: resurrectio Domini non finis carnis, sed commutatio fuit, nec virtutis augmento consumta substantia est. Qualitas transiit, non natura defecit; et factum est corpus impassibile, quod potuit crucifigi; factum est immortale, quod potuit occidi; factum est incorruptibile, quod potuit vulnerari.* Diese Bestimmungen sind vollständig richtig, denn sie sind schriftgemäss: der Apostel Paulus bringt 1 Kor. 15 die Auferstehung des Herrn in einen solchen engen Zusammenhang mit unserer eigenen Auferstehung, dass wir sagen müssen, wie der Leib der auferstehenden Menschen ein verklärter ist, so muss der Leib des Auferstandenen auch schon verklärt gewesen sein. Es hat seine überaus

grossen Schwierigkeiten, die leibliche Verklärung Jesu zu bestimmen; das Eine steht nach den Erklärungen des Apostels Paulus aber ausser allem Zweifel, dass dieser Leib des auferstandenen Christus ein Leib war, welcher, wie er das Verwesliche und Sterbliche überwunden hatte, auch von der Schmach und Schwachheit dieses fleischlichen Leibes befreit war. Der verklärte Leib des Herrn war einerseits der durchsichtige, durch und durch klare Spiegel seines verklärten Geistes, andrerseits das durch und durch willige und zu allen Geschäften geschickte Organ seines heiligen Willens. „Der irdischen Gebundenheit, mit der sie zuvor behaftet war, entkleidet, den Schranken des Raumlebens entnommen und von der Fülle des gottmenschlichen Lebens durchdrungen, aber ohne desshalb aufgehört zu haben, Leib und Leiblichkeit (Gestalt und Substanz) zu sein, dient sie (diese neue Leiblichkeit) nun dem Geiste zum Mittel seiner Bethätigung, wie und wo er will. Er kann sich in ihr in jedem Momente gestaltet darstellen und sie an jedem Orte der Welt nach seiner Verheissung mittheilen, wie er will, weil sie, oder vielmehr, weil er in der Einheit und Unzertrennlichkeit seiner ganzen Person in das himmlische Leben verklärt ist." Thomasius 2, 270 f. Es ist bekannt, dass sich die Erscheinungen des auferstandenen Christus in zwei Gruppen theilen lassen, dass auf der einen Seite die Leibhaftigkeit, auf der andern die Geisthaftigkeit (selbst Geisterhaftigkeit) seines verklärten Wesens mehr hervortritt. Von Hofmann meint im Schriftbeweis 2, 1, 520, dass, welches seines Lebens Art und Gestalt sei, nachdem er auferstanden, uns von den Evangelien das dritte und vierte lehren, das dritte im Verlaufe seiner zusammenhängenden Geschichtserzählung, das vierte durch den Bericht zweier einzelnen, eigens hierfür ausgehobenen Thatsachen. Nicht als wenn das dritte vollständig erzählte, was sich nach der Auferstehung des Herrn zugetragen. Je nach dem Bedürfnisse seiner Jünger offenbarte sich ihnen der Herr mehr in dieser oder mehr in jener Weise; wo es galt, die Jünger von dem Wahne zu befreien, dass sie ein blosses Gesicht sähen, war der Leib des Auferstandenen fest und handgreiflich genug, um sich ihnen als aus Knochen und Fleisch bestehend darzubieten, und wo es galt, die Jünger daran zu erinnern, dass er in den Stand der Herrlichkeit eingetreten sei, bot sich der Leib wieder als ein treffliches Organ dar, indem er durch sein Sichtbar- und Unsichtbarwerden den Beweis lieferte, dass hier von einem grob materiellen Leibe nicht mehr die Rede sei. Beides sollten die Jünger erkennen, dass er noch ihr Jesus, dass er noch derselbe sei, und dann, dass er in ein neues Leben und Wesen des Geistes durch seine Auferstehung eingegangen sei. Man kann nicht sagen, wenn der Auferstehungsleib des Herrn, gleichförmig unseren Auferstehungsleibern dereinst, der durchsichtige Spiegel ist, so mussten diese Jünger Christum gerade recht erkennen. Ja, wenn diese Jünger den Herrn durch und durch gekannt, wenn sein heiliger Geist ihnen schon die wunderseligen Tiefen seines Geistes und Herzens aufgeschlossen hätte, so hätten sie ihn sofort erkennen müssen; da aber die Augen ihres Glaubens gar blöde sind, da sie seine Herrlichkeit nicht einmal von ferne erkannt haben, waren sie nicht im Stande, ihn zu erkennen, wenn er auch stundenlang mit ihnen wanderte. Der zu ihnen sich gesellende Christus konnte auch nicht versucht sein, sich diesen Jüngern leiblich so zu nahen, dass die Augen ihnen sofort aufgehen mussten. Der Herr, welcher in seiner Niedrigkeit mit der Predigt aufgestanden war: glaubet an das Evangelium, tritt in dem Stande seiner Herrlichkeit mit derselben Glaubens-

forderung hervor. Glauben sollten diese Jünger und dann schauen, nicht umgekehrt. Warum das? Jesus spricht: selig sind, die nicht sehen und doch glauben, Ev. Joh. 20, 29: das Wort bezieht sich nicht erst auf die kommenden Geschlechter, es erstreckte sich schon auf die Apostel und ersten Jünger. Olshausen sagt ganz richtig: „vermuthlich lag der Grund hiezu in der Persönlichkeit der beiden Jünger; sie scheinen ganz irre geworden zu sein an der Messianität Jesu und bedurften daher einer kräftigen Stütze ihres Glaubens. Diese gewährte ihnen hier der Erlöser, indem er ihnen die Lehre der Schrift über den Versöhnungstod des Messias erklärte; hätte sich aber Jesus vorher, ehe er sie allein durch das Gewicht der Schriftgründe überzeugt hatte, zu erkennen gegeben, so würde seine Erscheinung sie dermassen übernommen haben, dass sie zu ruhiger Prüfung unfähig geworden sein würden. Desshalb folgte die Kundgebung seiner Person erst, nachdem der Hauptzweck erreicht war.“ Und, fügen wir noch hinzu, da der Herr nicht gesonnen war, in der alten Weise mit seinen Jüngern aus- und einzugehen, sondern auferstanden war, um bald ganz zu seinem Vater in dem Himmel heimzugehen, so hätte eine solche Ueberzeugung bei den beiden Wanderern auch nur so lange Stand gehalten, als sie ihn vor Augen hatten; sie wären, wenn sie denselben nur durch ihre fleischlichen Augen wieder gefunden und nicht mit den Augen des Geistes erkannt hätten, nach seiner Himmelfahrt wieder in denselben trostlosen Unglauben haltlos zurückgesunken. Nicht auf augenblickliche Erfolge hat es Christus abgesehen, sondern wie auf eine gründliche Bekehrung, so auch auf eine grundfeste Ueberzeugung. Von seiner Gegenwart sollen diese beiden Wanderer einen reichen Segen für Zeit und Ewigkeit empfangen.

V. 17. Er sprach aber zu ihnen: was sind das für Reden, die ihr zwischen euch handelt unterweges? Und sie standen traurig still.

Der Auferstandene redet seine beiden Jünger an, er redet sie nicht an wie die Weiber, die von dem Grabe flohen, mit *χαίρετε*, auch ruft er sie nicht wie die Maria Magdalena bei Namen. Diese Beiden sind weit abgekommen, der Herr kann sich ihnen nur allmählich offenbaren. Er fragt sie, worüber sie sich mit einander so lebhaft unterwegs unterhalten, so dass der Eine dem Andern das Wort gleichsam zuwirft. Er fragt sie aber vorsichtig, eingedenk des Wortes *(Horat. ep. 1, 18, 69):*

Percontatorem fugito, nam garrulus idem est,

und spricht desshalb nicht bloss: *τίνες οἱ λόγοι οὗτοι. οὓς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους περιπατοῦντες*, wozu er nach dem *textus receptus* noch hinzufügt: *καί ἐστε σκύθρωποι.* Sie würden dann aus diesem Zusatze gleich die Versicherung empfangen, dass nicht Neugier und Langeweile, sondern das Mitleid, das Herz ihn zum Reden treibt. Lange verkennt diess, er findet hier die Rüge, dass sie so trübselig seien und in dieser trübseligen Stimmung durch ihre Gespräche sich noch stärkten unter einander. Doch mit einem Verweise konnte Jesus nicht gut anfangen, er hätte sich dadurch die Herzen, zu welchen er mit seiner Frage einen Zugang suchte, selbst verschlossen. Ich verwerfe mit Tischendorf, Weiss, Keil die *lectio recepta* und lese mit dem *Sinaiticus*, *Alexandrinus*, *Vaticanus* und andern Handschriften statt *ἐστέ* hier *ἐστάθησαν.* Aus der Frage hörten schon die beiden Wanderer den Brustton seiner herzlichen Theilnahme. Voll Freundlichkeit

bittet er sie, ihm ihr Herz zu erschliessen. Sie sollen ihm sagen, was ihnen fehlt, sie sollen ihre Herzen ihm ausschütten und sich dadurch erleichtern. Die Alten haben schon erkannt, dass es für den Schmerz ein Bedürfniss und ein Labsal zugleich ist, sich auszusprechen. *Experimur etiam, quod in moestitia collocutio et conversatio cum amicis, qui adferunt aliquid opis et consilii, sit gratissima,* schreibt Melanthon: *sunt multa dicta optima in hanc sententiam, ut graecum dictum:*

λυπουμένου γὰρ μῦθος εὐμενὴς φίλου,
item: ψυχῆς νοσούσης φάρμακον φίλου λόγος,
item: εἰς ὄμμα εὔνου ἀνδρὸς εἰςβλέπειν, γλυκύ.

Gregorius gibt dazu den Commentar: *cum volumus afflictum quempiam a moerore suspendere, ordo consolationis est, ut studeamus prius moerendo eius luctui concordare. Dolentem non potest consolari, qui non concordat dolori; quia eo ipso, quo a moerentis afflictione discrepat, minus ab illo recipitur, a quo mentis qualitate separatur. Sed emolliri prius debet animus, ut afflicto congruat, congruens inhaereat, inhaerens trahat. Nec ferrum ferro coniungitur, si non utrumque exustione ignis liquetur. Durum molli non adhaeret, nisi prius duritia eius temperata mollescat. Sic nec iacentes erigimus, nisi a rigore nostri status inclinemur. Quia dum rectitudo stantis a iacente discrepat, eum, cui condescendere negligit, nequaquam levat.* Die beiden Wanderer verschliessen den herzlichen Worten des Herrn sich nicht: sie thun ihnen wohl, gern geben sie ihm Auskunft. Sie hemmen ihre Schritte und stehen traurig still: natürlich nicht still, bis dass Jesus auch seine Rede vollendet hat, denn V. 32 und 35 sagt bestimmt, dass während des Gehens der Auferstandene sie zurecht gewiesen habe, sondern nur so lange still, bis dass sie dem unbekannten Frager Antwort gegeben hatten. So auch Keil. Bengel macht uns darauf aufmerksam, wie leicht der Herr sich bei diesen Wanderern einen Eingang verschaffte: *sapientiae est, facile venire in sermonem salutarem. Joh. 4, 7. Act. 8, 30.* Calvin weist uns auf einen andern Umstand hin: *quod palam videmus a Christo tunc factum esse, quotidie in nobis arcano modo fieri sentimus, ut se ultro ad nos docendos insinuet.* Doch das Allerfreundlichste lassen beide ausser Acht: es ist dieses, dass Jesus, welcher in seine Herrlichkeit eingegangen ist, das Kreuz abgelegt hat und mit Preis und Ehre gekrönt ist, sich zu denen hält, die unter dem Kreuze stehen und in schwerem Herzeleid ihres Weges ziehen. Das alte Jesusherz schlägt noch aus der Herrlichkeit heraus mit seiner unergründlichen Liebe den Seinen entgegen.

V. 18. Da antwortete der Eine, mit Namen Kleopas und sprach zu ihm: bist du allein unter den Fremdlingen zu Jerusalem, der nicht wisse, was in diesen Tagen darinnen geschehen ist?

Der Herr empfängt auf seine Frage noch keine richtige Antwort; Kleopas kann sein Erstaunen über die Frage dieses Mannes, der sie angesprochen hat, nicht zurückhalten. Jeder Bekümmerte setzt gern voraus, dass jeder Mensch wisse, was ihm Schweres begegnet sei. Und in Jerusalem, woher dieser Wandersmann auch gekommen ist, da ist Etwas geschehen in diesen Tagen, davon Freund und Feind wissen und reden muss. Wenn dieser freundliche Mann es nicht weiss, so kann er nicht aus Jerusalem sein, so muss er mit den vielen Fremdlingen, welche in diesen Ostertagen

die heilige Stadt besuchten, gekommen sein. *Σὺ μόνος· παροικεῖς Ἱερουσαλήμ* — spricht Kleopas. Kühnöl, dem Vorgange Castalios u. A. folgend, sagt, *παροικεῖν* stehe hier im tropischen Sinne *de iis*, *qui quid agatur*, *ignorant;* bist du denn allein so fremd zu Jerusalem? Allein dieser Gebrauch von *παροικεῖν* ist nicht nachzuweisen; man muss es hier buchstäblich fassen. Es kann aber dann ein Zweifaches heissen: 1) als Fremdling in Jerusalem wohnen, 2) in der Nähe von Jerusalem zu Hause sein. Bengel entscheidet sich für die erste Bedeutung, und bemerkt dazu: *videtur Galilaeam hic dialectum retinuisse Jesus*, *quod non pro cive Hierosolymitano eum habet Cleopas*, was auch Bleek für möglich hält. So de Wette, Baumgarten-Crusius, Godet, Keil, Meyer; letzterer sagt, diese Fassung sei „die gewöhnliche und richtige (vergl. *Hebr. 11, 9. Act. 7, 6. 13*, *17. 1 Petr. 1, 17. 2, 11)*, da die Jünger den Unbekannten wohl als einen fremden Festpilger erkennen konnten, aber nicht als einen Anwohner Jerusalems“. Der zweiten Auffassung gibt Rosenmüller den Vorzug. Bleek mag sich nicht entscheiden; da aber dieser klassische Gebrauch des Wortes *παροικεῖν* weder in der LXX noch im N. T. nachzuweisen ist, so wird man sich zu Luthers Uebersetzung halten müssen. Das Wort *μόνος* ist allerdings mit Meyer zu beiden Verben *παροικεῖς* und *ἔγνως* zu beziehen; es gehört aber doch, wie Bleek treffend observirt, hauptsächlich zu dem zweiten Zeitwort.

V. 19. Und er sprach zu ihnen: welches? Sie aber sprachen zu ihm: das von Jesus von Nazareth, welcher war ein Prophet, mächtig von Thaten und Worten vor Gott und allem Volke.

Jesus fragt: *ποῖα;* und spielt damit, so zu sagen, seine angefangene Rolle weiter. Er muss das thun; der alte Rieger sagt sehr wahr: „hätte er Ja gesagt, er wisse es freilich wohl, so hätte Kleopas zurückgezogen, was soll ich ihm es erzählen? Nein, wäre Lüge geredet. Darum setzt er seine Antwort so, dass es weder Ja noch Nein war, welches? ich will hören, was ihr meinet.“ Der Herr hat uns damit einen beherzigenswerthen Fingerweis gegeben, den wir in der Seelsorge wohl beachten sollen. Wir helfen uns wohl mit einer Nothlüge in ähnlichen Lagen: Christus macht sich keiner Nothlüge schuldig; dass wir doch auch mit ihm dächten:

Odi profanum vulgus et arceo,
Favete linguis! (Horat. Od. 3, 1).

Nothlügen sind sehr gewöhnlich; wer erleuchtete Augen hat, findet einen Ausweg, der das Gewissen nicht beschwert.

Die beiden Bekümmerten sehnen sich nach einer Tröstung, nach einer Herzenserleichterung. Die Worte strömen ihnen nur so von den Lippen, unaufhaltsam ergiesst sich ihre Rede. Die Glücklichen, sie haben einen Schoss gefunden, in den sie ihre Klagen ausschütten dürfen; ein Herz ist hier, das ihren Schmerz verstehen wird! „Wahrscheinlich“, sagt Meyer, „führte Kleopas auch hier das Wort und der Andere gab das Seinige dazu.“ Warum „wahrscheinlich?“ Im Gegentheil, es ist viel wahrscheinlicher, dass jeder dieser traurigen Jünger sprach, denn jedes gepresste Herz spricht sich so gerne aus. Was ein jeder von ihnen sprach, lässt sich nicht ermitteln; der Evangelist hat ihren langen Herzenserguss in einige wenige Sätze zusammengezogen. Das Thema ihrer Unterhaltung war: *τὰ περὶ*

Ἰησοῦ Ναζαρηνοῦ. Calvin bemerkt: *caeterum ex Cleopae responso clarius apparet, quod nuper dixi, nempe quamquam anxii et perplexi essent de Christi resurrectione, reverenter tamen sensisse de eius doctrina, ut minime ad defectionem propensi essent. Neque enim exspectant, dum eos Christus se manifestando praeveniat; vel honorifice de eo loquatur, quisquis ille sit viator; quin potius ex tenui et obscura luce scintillas in hominem ignotum Cleopas spargit, quae eius animum aliquatenus illustrent, si rudis et ignarus esset. Sic exosum et infame passim tunc erat Christi nomen, ut honorifice de eo loqui tutum non esset; atqui spreta invidia Dei prophetam nominat et se profitetur esse ex eius discipulis.* Ja der Muth dieser beiden Wanderer ist anzuerkennen; es ist in der That etwas sehr Grosses, dass sie sich zu dem Herrn bekennen und im Verlaufe ihres Gespräches immer entschiedener dieses thun: aber wir werden am Ende doch Calvin nicht beipflichten können, wenn er diese Jünger zu Glaubenszeugen macht; das geht nicht, denn sie sind leider ohne Glauben und ohne Hoffnung, allerdings aber nicht ohne Liebe zu dem Herrn.

Von Jesus von Nazareth bekennen diese beiden Jünger zuerst, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης. Meyer will nicht mit Luther, Bleek u. A. ἐγένετο mit „war“ übersetzen, sondern mit „ward“, wodurch es den Sinn von *se praestitit, se praebuit* erhalten würde. Als einen Propheten, und zwar steht ἀνήρ bei προφήτης zur höheren Ehrenbezeigung, vgl. Bernhardy, griechische Syntax. S. 48, bekennen sie den Herrn. Das ist nicht viel gesagt, wenn es Alles sein soll, aber genug, wenn es der Anfang ihres Bekenntnisses von ihm ist. Obschon Calvin bemerkt: *incertum vero, an pro sua ruditate minus splendide, quam decebat, loquutus de Christo fuerit Cleopas, an vero a notioribus rudimentis incipere voluerit, ut gradatim altius conscenderet. Certe paulo post non simpliciter in communi prophetarum ordine Christum recenset, sed a se et aliis creditum fuisse redemptorem dicit;* so ist doch ganz bestimmt der Glaube dieser beiden Jünger nicht über den Glauben, dass Christus ein Prophet sei, hinausgegangen. Sie bekennen freilich, dass sie ihn für mehr als einen Propheten gehalten haben — aber diese Zeiten sind vorüber. Sehr gut sagt Augustinus *s. 236: iam non dominus, sed propheta.* Christus ist in ihren Augen jetzt nur noch ein Prophet, wie andere vor ihm schon aufgetreten sind, ein Prophet freilich nicht von der untersten Ordnung, sondern einer, der als ein ebenbürtiger den grössten Propheten des A. T. zur Seite gestellt werden darf, denn er war δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ. Wie Thucydides den Perikles als einen Mann charakterisirt: λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος, 1, 139 und Stephanus den Moses bezeichnet als δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἐν ἔργοις *(Act. 7, 22)*, so beschreiben diese den Herrn. Ueber die Auslegung des ἔργον ist man nicht ganz einig; Calvin sagt schon: *hoc autem loco dubium est, an potens vocetur Christus opere propter miracula, acsi dictum esset, divinis virtutibus fuisse praeditum, quae probarent, e coelo missum esse: an vero latius hoc pateat, ut sensus sit, ipsum excelluisse tam facultate dicendi quam vitae sanctimonia et praeclaris dotibus.* Wenn der Evangelist Johannes hier spräche, so würde ich ἔργον auf das gesammte Lebenswerk, auf die ganze Lebenserscheinung Jesu beziehen; da diess aber nicht der Fall ist, denkt man mit Chrysostomus, Euthymius u. A. am besten an seine Wunderwerke. Die beiden Jünger fügen noch die Worte hinzu: ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ. *Nec supervacua est adiectio,* sagt Calvin, *coram Deo et populo, quae*

significat Christi praestantiam ita fuisse testatam hominibus et claris experimentis cognitam, ut fuco et inani ostentationi caruerit. Atque hinc colligi poterit brevis veri prophetae definitio, nempe qui sermoni operum quoque virtutem adiunget, nec tantum apud homines excellere studebit, sed sincere se gerere tamquam sub Dei oculis. Act. 7, 22. Lange wollte deuten: gleich gross im geheim beschaulichen, wie im öffentlich werkthätigen Leben, doch dann kann der Zusatz *ἐναντίον τοῦ θεοῦ κτλ.* sich nicht mehr auf die ganze Charakteristik des Propheten beziehen, denn das innere Leben entzieht sich seiner Natur nach der Wahrnehmung. Jesus hat sich also, so legen die Neueren insgesammt aus, Gotte und dem ganzen Volke dargestellt mit seinen Worten und Werken als einen rechten Propheten.

V. 20. Wie ihn unsere Hohenpriester und Obersten überantwortet haben zur Verdammniss des Todes und haben ihn gekreuzigt.

Die Partikel *ὅπως* ist, wie Meyer und Bleek bemerken, von dem *τὰ περὶ Ἰησοῦ*, wozu *οὐκ ἔγνως* zu ergänzen ist, abhängig. Jetzt kommen die beiden Wanderer erst auf den Grund ihrer Traurigkeit. Diesen Propheten, der so gross war in Werken und Worten, der vor allem Volke und vor dem lebendigen Gotte sich als einen rechten Propheten erwiesen hatte, diesen unsträflichen Gottesmann hat man verworfen. Nicht der gemeine Haufe, nicht das gewöhnliche Volk hat wider diesen Propheten sich erklärt, sondern vor Allen die Angesehensten, die Würdenträger, die Leiter des Volkes, die Hohenpriester und Obersten. Nicht absichtslos steht bei *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες* das Pronomen *ἡμῶν*. Diese beiden Wanderer gehören zu dem Volke Israel und erkennen noch in dieser Stunde, wo der Hoherath mit blutbefleckten Händen das Band zerrissen hat, welches die Jünger Jesu an ihr Volk knüpfte, dass sie mit diesem Volke verbunden und verwachsen sind; sie tragen herzliches Leid, dass ihre Hohenpriester und Obersten das gethan haben, dass ihr Volk den grossen Propheten verstossen hat. Und was haben sie gethan, diese Hohenpriester und Obersten mit dem Manne Gottes? *Παρέδωκαν αὐτόν* — sie haben sich nicht begnügt, ihm stillschweigend den Rücken zu kehren, murrend von ihm zu scheiden; sie haben ihre Hände an ihn gelegt, sie haben ihn ergriffen und gefangen. Ihr Widerspruch hat sich nicht zufrieden gegeben, den Propheten in Banden zu legen, in seiner gesegneten Wirksamkeit vor Gott und allem Volke zu hindern; sie haben ihn übergeben *εἰς κρίμα θανάτου*. Einen Prozess haben sie gegen ihn angestrengt, sein Blut wollten sie fliessen sehen: sie haben es zu Wege gebracht, ein todeswürdiges Verbrechen haben sie ihm aufgebürdet, als einen gemeinen Missethäter haben sie ihn hingeführt vor den Richtstuhl des Pontius Pilatus, vor einem Heiden haben sie den Propheten Gottes auf Leben und Tod verklagt! Sie haben den Prozess gewonnen, *καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*, sie haben ihn gekreuzigt! Ja, sie, die Hohenpriester und Obersten des Volkes, haben es gethan und nicht der römische Landpfleger, wiewohl er, wenn er auch alle Schwämme in der Welt nähme, das Blut des Herrn Jesu Christi nicht von seinen Händen abwaschen kann. Und wenn sie auch ohne Zweifel dem Pontius Pilatus, wenn er in seiner Gewissensangst wie Judas der Verräther gekommen wäre, schnöde entgegnet hätten: was gehet das uns an, da siehe du zu; so liegt es doch so, wie diese beiden Jünger hier sagen und klagen: die Hohenpriester und Obersten des Volkes haben es gethan, denn sie sind die moralischen und

intellektuellen Urheber dieser Frevelthat. Ja ein Frevel ist geschehen, ein Justizmord ist begangen! Muth gehörte gewiss dazu in diesen Tagen, wo die Sünde der Welt ihren höchsten Triumph errungen hatte, zu einem fremden Manne so zu sprechen. Zu diesem unerschrockenen Mannesmuth gesellt sich aber eine löbliche Sanftmuth und Demuth. Der Streich, welcher Jesum tödtlich getroffen hat, hat die Herzen dieser beiden Jünger auch tödtlich verwundet; aber sie sind bei aller Schwachheit doch so weit schon Jünger des Herrn, dass sie nicht drohen noch richten, sondern Alles dem anheimstellen, der da recht richtet.

V. 21. Wir aber hofften, dass er der sei, der Israel erlösen sollte. Aber bei alle dem ist heute der dritte Tag, dass solches geschehen ist.

Die beiden Wanderer stehen still vor der grossen Hieroglyphe des Kreuzes Jesu Christi: sie können sich dieselbe nicht deuten; schütteln sie auch nicht ihre Häupter mit dem Volke, das an dem Kreuze vorüberging, so lassen sie doch ihre Köpfe hängen. Das Kreuz ist ihnen nicht das Siegeszeichen, sondern ein Stern, der aller seiner Strahlen beraubt ist. Offen sprechen sie sich aus, so offen, dass manchem ihre Offenheit befremdlich ist, und der Versuch mehrfach gemacht worden ist, ihnen mehr Glauben zuzusprechen, als sie selbst in Anspruch nehmen. Ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ. Calvin bemerkt hierzu: *ex contextu patebit, non fuisse spem, quam de Christo conceperant, abruptam, licet hoc primo intuitu verba innuant. Sed quia narratio interposita de Christi damnatione hominem, nullo evangelii gustu imbutum, alienare poterat, quod ab ecclesiae praesulibus damnatus foret; huic scandalo spem redemptionis opponit Cleopas. Etsi autem trepide et instar vacillantis postea ostendit in hac spe se manere; sedulo tamen quaecunque potest adiumenta ad eius fulturam colligit.* Diese Ehrenrettung der beiden Wanderer ist aber verunglückt; Calvin verschiebt den ganzen Gesichtspunkt: nicht als Glaubenszeugen stehen diese beiden Jünger dem Herrn gegenüber, sondern die trostbedürftigen Seelen erschliessen dem freundlichen Mitpilger ihr ganzes Herz. Sie lassen ihn bis in die tiefsten Tiefen schauen; ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, sagen sie. Den Hohenpriestern und Obersten treten sie entgegen mit dem ἡμεῖς δέ, sie hätten diesen Propheten nun und nimmermehr überantwortet und gekreuzigt, sie stellen jede Gemeinschaft mit diesen Feinden des grossen Propheten in Abrede; sie hofften, sie hatten ihre Hoffnungen auf diesen Propheten, mächtig von Thaten und Worten, gesetzt. Aber man beachte wohl ἠλπίζομεν — sie hoffen es jetzt nicht mehr, sie haben es gehofft, ihre Hoffnungen sind mit dem Herrn gestorben und begraben. So nach dem Vorgange vornehmlich des Augustinus *(cf. s. 235: o discipuli, sperabatis; ergo iam non speratis. Ecce Christus vivit et spes mortua est in vobis)* die meisten Neueren, Meyer, Bleek u. A. Und keine geringen Hoffnungen hegten sie von Jesus von Nazareth; sie glaubten, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ. Auf dem αὐτός liegt der Ton; wir hofften einzig und allein auf ihn, wir glaubten, dass Er und kein Anderer der ὁ μέλλων, der Messias sei. Seltsam, das Ereigniss, durch welches die Erlösung des Sünders mit Gott vollzogen worden ist, hat diese beiden Jünger um den Glauben gebracht, dass Jesus von Nazareth der von Gott verheissene Erlöser sei. Das Seltsame verschwindet, sobald wir fragen: was verstanden denn diese unter dem λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ? Schwerlich

waren die Ansichten dieser beiden Männer klarer und reiner als die Ansichten der Apostel, welche diese noch kurz vor der Himmelfahrt ihrem verklärten Herrn und Meister bekennen. Die jüdischen Messiaserwartungen hatten sich so tief in die Herzen aller Israeliten eingenistet, dass es Jesu bei seinen auserwählten Zeugen nicht gelingen konnte, diesen alten Sauerteig völlig auszufegen. Neben einer Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde erhofften die Jünger auch die Aufrichtung des messianischen Reiches in äusserer Kraft und Herrlichkeit. Diese Hoffnungen sind zertrümmert, nie können sie wieder in den Herzen der Gläubigen aufkommen; der König mit der Dornenkrone auf seiner Stirne ist kein König von dieser Welt. Die folgenden Worte sind nicht ganz leicht: *ἀλλά γε καὶ* (diess Wörtchen wird aus dem *Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Cantabrigiensis* und andern Handschriften noch einzufügen sein) *σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει σήμερον.* Zu *ἀλλά γε* bemerkt Meyer — „aber freilich — obgleich wir diese Hoffnung hegten“: was soll aber dieses *ἀλλά γε*, diess „aber“, wie es auch Bleek übersetzt? Es soll einen Gegensatz bezeichnen; wozu aber? Am nächsten liegt es, es auf die Hoffnung zu beziehen, welche sie vordem von dem Herrn hegten. Einen rechten Gottespropheten haben diese beiden Wanderer in demselben erkannt; sie haben, als er am Kreuze starb, erwartet, dass, da doch sonst in der Natur Ausserordentliches geschehen ist, auch an dem unschuldig Erwürgten ein Wunder geschehe: aber es ist nichts geschehen! Sie haben gewartet von einer Morgenwache zu der andern, sie haben den ganzen Sabbath der Dinge, die da kommen sollten, geharrt — aber es ist nichts geschehen! Es kommt zu dem allen, was schon geschehen ist, nun noch dieses hinzu, dass *τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει σήμερον.* Wie ist das zu übersetzen? Einige suppliren *χρόνος*, so Camerarius, *θεός* Heinsius, *ἥλιος* Er. Schmid und Heumann; Andere mit Bornemann und v. Hofmann (Israel lässt sich in seiner Festfreude nicht stören, es begeht diesen Tag heut als den dritten) *Ἰσραήλ.* Meyer hat sich Beza und Kypke angeschlossen und ergänzt *Ἰησοῦς* aus dem Vorhergehenden: bei alledem bringt Jesus heute den dritten Tag zu. Die meisten aber, Grotius, Bengel, Rosenmüller, Kühnöl, de Wette, Baumgarten-Crusius, Buttmann, Bleek bleiben bei der lutherischen Uebersetzung stehen und fassen *ἄγει* impersonell: *agit diem* statt *agitur tertius dies.* Die Fassung Meyers, wenn sie auch dem klassischen Griechisch am entsprechendsten ist, hat doch unleugbar etwas sehr Gezwungenes; diese Jünger suchen auch Jesum nicht bei den Lebenden, sondern denken, todt ist todt: es würde somit das *ἄγει* nicht einmal recht passen, da es ein Leben voraussetzt. Der dritte Tag ist heute, denn an dem Charfreitage ist des Nachmittags geschehen, was sie beklagen. Doch die Jünger haben noch mehr zu klagen:

V. 22 und 23. Aber auch etliche Weiber der Unsern haben uns erschrecket, die sind frühe bei dem Grabe gewesen, haben seinen Leib nicht gefunden, kommen und sagen, sie haben ein Gesicht von Engeln gesehen, welche sagen, er lebe.

Die beiden Wanderer wissen nicht bloss etwas von dem Charfreitag, von der Ostersonne ist auch ein Strahl bis zu ihnen hindurchgebrochen. Aber dieser Strahl konnte von ihnen nicht gefasst werden; er ist ihnen wieder entflohen und hat die dunkle Nacht nur noch dunkler gemacht. Ja etwas hat sich ereignet, was im Stande gewesen wäre, die Charfreitags-

stimmung zu verbannen: es liess sich verheissungsvoll an, aber es war nichts dahinter. „Doch ist bei der Vereitelung unserer Hoffnung auch Folgendes eingetreten," so sagt Meyer gut; und dieses ist, *γυναῖκές τινες ἐξ ἡμῶν ἐξέστησαν ἡμᾶς.* Weiber, welche zu dem Jüngerkreise des Herrn gehörten, haben uns erschreckt. Stier protestirt gegen diese Uebertragung, er meint, es müsse heissen: haben uns in Staunen gesetzt. An und für sich hat er recht, aber dieses Erstaunen hat keinen erhebenden Eindruck hinterlassen, sondern die Jünger nur noch tiefer in die Verzagtheit und Verzweiflung hineingetrieben; sie sind also doch erschreckt, entsetzt worden durch diese nicht näher bezeichneten Weiber, die in der Morgenfrühe nach dem Grabe gewallfahrtet waren. Denn diese suchten den Leichnam des Herrn, konnten ihn aber nicht finden; unverrichteter Dinge mussten sie das Grab verlassen, sie sagen, dass sie ausser dem leeren Grabe noch etwas gesehen hätten, nämlich Engel, und diese Engel hätten ihnen gesagt, dass er lebe. Diese Jünger scheinen den Weibern nicht recht zu trauen; sie halten alles für apokryphisch; bedeutsam ist *λέγουσαι καὶ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι.* Der Zweifel bricht überall hindurch. *Ὀπτασία* bezeichnet allerdings an und für sich die Vision noch nicht als eine bloss imaginäre, rein subjektive; *Act. 26, 19* findet sich *ὀπτασία* für die reale, objektive Erscheinung des auferstandenen Christus, welche dem Apostel Paulus auf dem Wege nach Damaskus zu Theil wurde; aber die Verbindung *ὀπτασίαν ἑωρακέναι* und hernach noch *λέγουσι* ist doch sehr bedenklich und verfänglich.

V. 24. Und etliche unter uns gingen hin zu dem Grabe, und fanden es also, wie die Weiber sagten, aber ihn sahen sie nicht.

Diese beiden Wanderer haben nicht bloss gehört, was die Weiber an dem Ostermorgen gesehen haben; ihre Kunde reicht noch weiter. *Τινὲς τῶν σὺν ἡμῖν* sind nach diesen auch zu dem Grabe Jesu gekommen: wer sind diese nicht genannten Männer, denn dass es Männer waren, ergibt sich freilich nicht aus dem *σὺν ἡμῖν*, aber wohl aus dem Zusatze: *καὶ εὗρον οὕτως καθὼς καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον.* Stier sagt in Uebereinstimmung mit Kühnöl und Besser: „Petrus und Johannes wohl, doch wahrscheinlich nicht bloss diese, Andere dessgleichen später, vielleicht hier sogar bloss Andere von den Nichtaposteln gemeint, so dass es an diesem Tage eine rechte Confusion und Zertheiltheit gegeben hätte." Ich lasse Stier diese Ansicht: unser Gott ist ein Gott der Ordnung, und wie es an unseren Festtagen hübsch fein und ordentlich hergehen soll, so wird es auch an dem ersten Ostertage schon gewesen sein. Bleek versteht unter diesen *τινές* den Apostel Petrus, dessen Kommen zum Grabe Lukas 24, 12 ausdrücklich erwähnt, und meint, dass der Andere, der um des Plurals *τινές* willen wenigstens noch anzunehmen sei, Johannes gewesen sei, und dass so der Bericht des Johannes 20, 2—10 nebenher bestätigt werde. Auffallend ist es aber sehr, wenn die beiden Wanderer an den Besuch des Petrus und Johannes bestimmt dachten, dass sie reden *καὶ ἀπῆλθόν τινες.* Es klingt so geringschätzig und verächtlich. Am einfachsten ist wohl zu sagen: diese beiden Wanderer gehörten allerdings zu dem Jüngerkreise des Herrn, sie nahmen aber in demselben keine hervorragende Stellung ein. Sie gehörten zu dem grösseren Haufen, schöpften also auch nicht aus erster Quelle; sie geben die Namen der Weiber sowie der Männer nicht an, weil sie selbst nicht genau wussten, wer draussen bei dem Grabe gewesen war. Diese nüchternen

Männer, welche in der ausgesprochenen Absicht das Grab besuchten und untersuchten, ob es sich auch so verhalte, wie die Weiber angegeben hatten, haben alles richtig so befunden. Das Grab war leer! Aber dieser Befund hat unsere beiden Jünger nicht im Glauben gestärkt; elegisch tönt ihre Wehklage; ihr Kleinglaube macht den tragischen Schluss: *αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον*. Der lebendige Glaube fehlt ihnen ohne alle Frage. Ja, wenn die Männer ihn gesehen hätten, den sie beweinen, wenn er, der da todt war, sich als den Lebendigen den Jüngern an dem Grabe erwiesen hätte, dann wollten sie wohl glauben; aber da kein Menschenauge den Herrn gesehen hat, so ist es nichts mit dem Zeugnisse der Engel, dass er lebe. Mit ihren Augen, mit ihren fünf Sinnen wollten sie sich von dem überzeugen, was nur mit dem Auge des Glaubens, mit dem Sinne des Herzens wahrgenommen werden kann.

Der Auferstandene hat den beiden Wanderern Zeit gelassen, sich ganz auszusprechen; es muss ihm an dem grossen Tage seines Triumphes ein tiefer Schmerz gewesen sein, zu bemerken, wie wenig die Adlerflügel den Seinen gewachsen waren, wie sehr sie noch mit ihren Sinnen an der Erde hafteten und in dem Staube lagen. Andererseits musste er aber auch erkennen, wie in dem Herzen dieser beiden Jünger das Docht des Glaubens noch nicht ganz erloschen war; leckte die schwache Flamme nicht gierig hin und her, um irgendwo Nahrung zu finden? *Ecce audistis, fratres charissimi*, sagt Gregorius, *quia duobus discipulis ambulantibus in via, non quidem credentibus, sed tamen de se loquentibus, Dominus apparuit, sed eis speciem, quam recognoscerent, non ostendit. Hoc ergo egit foris dominus in oculis corporis, quod apud ipsos agebatur intus in oculis cordis. Ipsi namque apud semet ipsos intus et amabant et dubitabant: eis autem dominus foris et praesens aderat, et quis esset, non ostendebat. De se ergo loquentibus praesentiam exhibuit, sed de se dubitantibus cognitionis suae speciem abscondit. Verba quidem contulit, duritiam intellectus increpavit: sacrae scripturae mysteria, quae de se ipso erant, aperuit, et tamen, quia adhuc in eorum cordibus peregrinus erat a fide, se ire longius finxit.*

V. 25. Und er sprach zu ihnen: o ihr Thoren und träges Herzens zu glauben alle dem, das die Propheten geredet haben.

Mit einem scharfen Scheltworte hebt die Rede Jesu an; Pythagoras hat schon trefflich gesagt: *τὰ μὲν δριμέα καὶ πικρὰ ὠφέλιμα, τὰ δὲ γλυκέα βλαβερά*. Dieser Ton, welcher so scharf gegen den im Anfange angeschlagenen Ton contrastirt, wird nicht genügend durch das, was Calvin beibringt, motivirt; dieser sagt nämlich: *acrior et durior videtur haec obiurgatio quam pro infirmi hominis respectu. Verum qui circumstantias omnes expendet, facile intelliget, non abs re tam aspere castigatos a domino fuisse, apud quos tam male diuturnam operam et prope absque ullo fructu locaverat.* Der Herr eifert nicht in seiner eigenen Sache, sein Eifer gilt dem Heil ihrer Seelen. Er muss auf diese verzagten Jünger mit erhobener Ruthe eindringen, denn er hat ihnen bis hierher Stützen und Krücken genug dargereicht, dass sie von dem Unglauben aufstünden; aber es fehlt ihrem Geiste an der rechten Spannkraft, er ist matt und feig geworden. Es ist mit Bengel zu reden eine *salutaris reprehensio*.

Jesus nennt diese beiden Jünger: *ἀνόητοι* für das erste. Es fehlt ihnen also an dem *νοῦς*, an dem Organe des Vernehmens und Verstehens,

an dem rechten Verständniss und der Erkenntniss. *Toties Christus*, sagt Calvin mit Recht, *de sua morte eos praemonuerat*, *toties etiam disseruerat de nova et spirituali vita suamque doctrinam prophetarum oraculis confirmaverat; quasi apud surdos, vel potius truncos ac lapides, verba fecisset, mortis horrore perculsi huc et illuc sese versant.* Ja ihre Unfähigkeit zu vernehmen, ist hier um so hervortretender, als sie sich die Weissagungen der Propheten, welche von der Herrlichkeit des Messiasreiches handeln, wohl gemerkt haben; für die Weissagungen der Propheten aber, welche von dem Lamme Gottes handelten, das zur Schlachtbank geführt wird, oder von dem Manne der Schmerzen, der keine Gestalt noch Schöne hatte, hatten sie aber auch nicht den mindesten Sinn, nicht das geringste Verständniss. Wir thun aber wohl, diese Thorheit der beiden Jünger noch näher zu bestimmen; der Herr legt ihnen sofort aus, warum Christus leiden musste (ἔδει), und wir schliessen daraus gewiss mit Recht, dass es bei diesen beiden Jüngern nicht ganz fehlte an einem historischen Wissen, dass die Propheten auch einen leidenden Christus verheissen, wohl aber völlig an dem Verständnisse dieses Leidens, an der Erkenntniss der göttlichen Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Jesu Christi zum Behufe der Welterlösung. Diese Jünger gleichen den Griechen, welche nach Weisheit fragen, und denen das Kreuz des Herrn eine Thorheit ist; bei Griechen ist ein solches Sichverhalten dem Kreuze Christi gegenüber erklärlich, selbst entschuldlich, denn der Geist dieses Volkes ist durch den öffentlichen Unterricht seiner Weisen auf diese Bahnen, durch Erkenntniss die göttliche Wahrheit zu erwerben, gelenkt worden und hat bis auf einige Mysterien keine Andeutungen, wie aus dem Tode das Leben hervorkeimt. Bei diesen beiden Jüngern ist es aber nicht so; sie haben die bestimmtesten Weissagungen des Herrn selbst und diese Weissagungen beschäftigten sich auch nicht bloss mit der einfachen Verkündigung dessen, was da kommen würde, sie enthüllten auch schon, warum solches geschehen müsse. Heubner hat also recht, wenn er sagt, die Hindernisse des Glaubens hätten in der Thorheit des Verstandes gelegen, der sich erkühnt, Alles begreifen zu wollen und von Dunkelheiten und Schwierigkeiten sich abschrecken lässt.

Der Auferstandene schilt aber: ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ. Es fehlt diesen Beiden also die rechte Beweglichkeit, Elasticität, Frische und Energie des Geistes. Absichtlich steht τῇ καρδίᾳ noch dabei; denn dieser geistige Mangel hat in ihrer Herzensbeschaffenheit seinen letzten Grund; die Geistesträgheit ist eine Folge der Herzensträgheit, und diese Herzensträgheit ist der Grund ihres Unverstandes. Treffend bemerkt Calvin: *hanc igitur titubationem stultitiae merito tribuit et eius causam facit socordiam, quod ad credendum non magis propensi fuerint.* Wenn ihr Herz ein rechtes Verlangen gehabt hätte, die Wahrheit zu erkennen, so hätte es die Wahrheit finden können, denn Gottes Wort wies den Weg; aber ihre Herzen hängen an ihren eigenen fleischlichen Gebilden, an ihren süssen Träumen von einem Messiasreiche in äusserer Herrlichkeit; der allmächtige Gott hat mit gewaltiger Hand dieses Gebäude ihrer Erwartungen vernichtet, sie aber bleiben auf ihren alten Hefen sitzen und trauern und singen Klagelieder über ihr Jerusalem, das zerstört ist, und haben keine Lust, aufzustehen und den grossen Gedanken Gottes, welche sich jetzt deutlich genug offenbart haben, nachzugehen und nachzudenken. Ihr Herz hing an seinen falschen Idealen, konnte von seinen irdischen Wünschen sich nicht losreissen. Daher

war es so matt und träge τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν, οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται. Es ist an diesen Worten nicht zu künsteln: Stier will ἐπί mit „nach, bei, trotz" wiedergeben; „trotz" heisst aber ἐπί nirgends; und v. Hofmann will gar zwischen πιστεύειν und ἐπὶ πᾶσιν ein Punktum setzen und es zu dem folgenden Verse ziehen, dass wir also den Sinn erhalten: musste nicht ob Allem, was geweissagt ist, auf Grund dessen u. s. w. Dann aber würde οὐχί am falschen Orte stehen. Am einfachsten ist es, mit Meyer und Bleek πιστεύειν ἐπί mit dem hebräischen הֶאֱמִין בְּ in Verbindung zu setzen; der Glaube, weil er wesentlich ein Vertrauen ist, lehnt, stützt, gründet und baut sich auf etwas gleichsam auf; cf. Matth. 27, 42. Röm. 9, 33. 10, 11. 1 Tim. 1, 16. 1 Petr. 2, 6. Der Unglaube der Jünger ist um so befremdlicher, weil nicht hin und wieder ein Mal die Propheten von dem Leiden und Sterben des Messias gesprochen haben, und weil, was die Propheten über andere Dinge geweissagt haben, Glauben bei ihnen gefunden hat. Meyer bemerkt richtig zu πᾶσιν, „nicht bloss auf Einzelnes. Es fehlte ihnen das ausnahmslose Vertrauen, sonst würden sie auch das Leiden und den Tod des Messias als geweissagt erkannt und richtig beurtheilt haben: ἔστι γὰρ πιστεύειν καὶ μερικῶς καὶ καθόλου, Theophylaktus." Auf diese Rüge folgt nun die Ankündigung des grossen Themas der folgenden Rede des Auferstandenen, das von den Propheten schon so bestimmt ausgesprochen und eingehend behandelt ist, dass nur ein ἀνόητος καὶ βραδὺς τῇ καρδίᾳ davon nichts vernimmt. Das Predigtthema des Auferstandenen ist die kurze Summe der Predigt, welche in der Gemeinde des Herrn in diesen Ostertagen von Anfang an erschollen ist und erschallen muss bis an das Ende der Tage. Variationen dieses grossen Themas, welches der Auferstandene am Ostertage selbst behandelt hat, müssen alle Festpredigten sein, welche Gott gefallen wollen.

V. 26. Musste nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?

Wie thöricht sind doch diese beiden Jünger! Gerade das, was sie an dem Herrn geärgert und in ihrem Glauben erschüttert hat, ist das sicherste Kennzeichen, dass dieser Jesus von Nazareth ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ ist: *quae vos ad dubitandum accipitis, ea ipsa sunt characteres Christi*, sagt Bengel vortrefflich. Und gerade das, was Jesus thun muss, wenn er sein Werk, seine persönliche Aufgabe erfüllen will, ist ihnen unverständlich. Οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν; Christus musste solches leiden: ταῦτα hat den Nachdruck; dieses gerade, das er in der That erlitten hat und das euch so trübselig macht. Ἔδει παθεῖν. Delitzsch bemerkt in seinem trefflichen Commentare zum Hebräerbrief, dass zwischen ἔπρεπεν, ἔδει und ὤφειλεν ein Unterschied besteht. „Während ἔπρεπεν bezeichnet die mit der Eigenschaft des Wesens übereinstimmende Angemessenheit, bezeichnet ἔδει die innere, rathschlussmässige Nothwendigkeit, ὤφειλεν die aus der ein Mal übernommenen Aufgabe hervorgehende Schuld oder Pflicht." Das Leiden und Sterben Christi ist also nicht ein zufälliges Widerfahrniss, noch ein solches Widerfahrniss, das aus seiner Stellung in Israel naturnothwendig an ihn herantrat, es ist auch nicht ein selbsterwähltes Kreuz, sondern der ewige Rathschluss des ewigen Gottes. Christus ist das Lamm, das vor dem Anfang der Welt schon erwürgt ist vor den Augen Gottes. Offenb. 13, 8. Das Leiden Christi ist ein göttliches Verhängniss, eine göttliche Nothwendigkeit. Bengel dringt mit seiner Bemerkung zu ἔδει nicht in

die Tiefe: *quia praedictum erat.* Wir fragen, ist es zufällig, dass die Schrift das Leiden Christi weissagt, oder haben die Propheten von seinem Leiden weissagen müssen, weil Gott die Welt nur durch einen leidenden Christus erlösen wollte? In welchem inneren Verhältnisse steht — das würde die Frage sein — das Leiden des Herrn mit dem Werke des Herrn? Jesus deutet hier auf den letzten Grund der Leidensnothwendigkeit hin; er fragt: οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰςελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ: Es steht also πάσχειν und δόξα in einem inneren Zusammenhange, Christus ist nur durch πάσχειν zur δόξα gelangt, *per crucem ad lucem!* Ist er aber schon zu dieser δόξα gelangt? Meyer erhebt seine Stimme dagegen: „nicht als ob er schon durch die Auferstehung an sich und vor der Himmelfahrt in seine δόξα gelangt wäre; denn erst sein himmlischer Zustand ist seine Herrlichkeit nach dem Tode (9, 26. 21, 27. Phil. 2, 9 f. 1 Petr. 1, 21. 1 Tim. 3, 16. Joh. 20, 17. 17, 5); sondern aus dem vorherigen ἔδει ist hier δεῖ zu ergänzen: und muss er nicht hineingelangen in seine Herrlichkeit? wesshalb jene Leiden erst vorhergehen mussten.“ Bleek drückt sich ganz ähnlich aus; er meint, es könne diess hier nicht so gemeint sein, dass Christus damals der ihm vom himmlischen Vater bestimmten Herrlichkeit schon ganz theilhaftig geworden sei. Allein ich kann diese Rede schlechterdings nicht verstehen; ich gebe gerne zu, dass zu einem Satze aus dem vorhergehenden Satze das Verbum oft in einem anderen Tempus zu ergänzen ist: aber zu diesem Verfahren liegt hier gar kein Grund vor. Meyer irrt sich gründlich, wenn er behauptet, dass das N. T. den Eingang des Herrn in seine Herrlichkeit noch nicht mit dem Auferstehungstage angehen lasse; die Auferstehung ist den Aposteln und ihren Schülern so sehr der Eingang des Herrn in seine Herrlichkeit, dass Matthäus und Johannes es gar nicht mehr für nöthig erachten, von der Himmelfahrt zu berichten, und Paulus fast nie auf die Himmelfahrt zu reden kommt. Es stehen das Leiden und die Herrlichkeit aber nicht bloss mit einem καί verbunden neben einander, zwischen Leiden und Herrlichkeit besteht ein ursächlicher Zusammenhang; Jesus hätte ebenso gut sagen können, musste nicht Christus leiden, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen. Dieses göttliche Muss hat er seinen Jüngern hier erklärt, der Evangelist berichtet uns nicht näher, in welcher Weise; wir werden uns aber nicht irren, wenn wir sagen: die Sprüche, welche der Herr aus Mose und allen Propheten zum Beweise anzog, werden die Sprüche gewesen sein, welche seine Jünger später benutzten, um sein Leiden und Auferstehen mit der Schrift zu erhärten, und so werden die Gründe, welche die Apostel hin und her aufgestellt haben, um die Leidensnothwendigkeit Christi zu erweisen, wohl auch die Gründe gewesen sein, welche Jesus hier selbst vortrug. Das N. T. erweist nun die Sterbensnothwendigkeit des Herrn entweder so, dass es das Sterben mehr als ein Requisit seiner Person oder mehr als eine Bedingung seines Amtes darstellt. Um seiner selbst willen, und um seines Werkes willen musste Christus leiden; seiner Person, wie seinem Werke hätte ohne das Kreuz etwas Wesentliches gefehlt. Wie wir nur durch viele Trübsale in das Reich Gottes eingehen können, weil durch die Hitze der Anfechtung allein der innere Mensch zum Reiche Gottes reif wird, so musste der Herr auch wie zu seiner Selbstbewährung, so auch zu seiner Selbstvollendung das Aeusserste, den Tod, erleiden. Der Bürge hatte erst zu beweisen mit der That, ob er auch zu seiner Bürgschaft sich sittlich eigne. Den Herrn, den ἀρχηγὸς τῆς σω-

τηρίας, musste Gott διὰ παθημάτων τελειῶσαι (Hebr. 2, 10) und er ist vollendet worden, denn ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν (Hebr. 5, 8), und ist nun ein τελειωθείς (Hebr. 5, 9). Und diess ist keine singuläre Ansicht des Hebräerbriefes, Paulus theilt diese Anschauung, vergl. Phil. 2, 8 und Röm. 5, 18 ff. Aber auch um seines Werkes willen musste der Herr leiden; seine δόξα hätte ohne das Kreuz nicht voll und ganz hervorbrechen können. Denn die δόξα Christi besteht nicht bloss in seiner eigenen Person, er ist dieser Jesus um seines Reiches willen, und ein Reich konnte er sich nur durch sein Leiden bauen. Wie wir sterben müssen wegen unserer Sünden, so musste der Herr, wenn er uns erlösen wollte, die Strafe unserer Sünde auf sich nehmen und sie an seinem eigenen Fleische sühnen, denn nur sein Todesleiden kann uns von der Kraft und Herrlichkeit der Liebe Gottes überzeugen, dass wir in uns schlagen und Petri bittere, aber selige Thränen finden, denn diese seine Liebe kann in uns nicht haften, wenn das drückende Gefühl der Schuld von uns nicht abgenommen ist und dieses Gefühl kann nicht einfach vernichtet werden, ein grosser Pardon kann es auch nicht thun, denn ein solcher Erlass ohne Leistung würde nicht bloss der göttlichen Gerechtigkeit in's Angesicht schlagen, sondern uns auch nur zum Deckel der Bosheit dienen, und aus dem Sünderheiland wegen unseres sträflichen Leichtsinnes einen Sündendiener machen. *Non ergo tribus verbis asseruit*, sagt Calvin, *Christum oportuisse pati, sed prolixe disseruit, missum ideo fuisse, ut mortis sacrificio peccata mundi expiaret, ut κάθαρμα fieret ad tollendam maledictionem, ut suo reatu aliorum sordes elueret. Ideo sententiam hanc interrogative protulit Lucas maioris vehementiae causa: unde colligitur, rationibus ostensam fuisse mortis necessitatem. Summa est, perperam turbari discipulos magistri sui morte, sine qua implere Christi partes non potuit; quia praecipuum redemptionis caput erat eius immolatio.* Vortrefflich sagt Augustinus *s. 236: coepit ergo eis exponere scripturas, ut illic magis agnoscerent Christum, ubi deseruerant Christum. Ideo enim desperaverant Christum, quia viderant mortuum. Ille vero aperuit eis scripturas, ut agnoscerent, quia si mortuus non fuisset, Christus esse non posset.*

V. 27. Und fing an von Mose und allen Propheten und legte ihnen alle Schriften aus, die von ihm gesagt waren.

Der Herr in seiner Herrlichkeit hält es wie in seiner Niedrigkeit: er gründet seine Lehre auf die Schrift. Es ist daher die Ansicht derjenigen schon von vornherein zu verwerfen, welche die merkwürdigen Worte: καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωυσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν, so auslegen, dass Jesus, nachdem er die Schriftlehre entwickelt hatte, noch andere Bücher zweiten Ranges berücksichtigt habe. „Der Ausdruck ist hier," sagt Bleek, „durch Zusammenziehung etwas ungenau, da von dem ἀρξάμενος grammatisch auch das καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν abhängig ist, aber doch nicht eigentlich in Beziehung auf den Sinn, indem es vielmehr ohne Zweifel so gemeint ist, er habe mit dem Pentateuche angefangen und habe sich dann zu den Schriften der Propheten gewandt, sie der Reihe nach durchgehend; ähnlich ist es Apostelg. 3, 24: καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται ἀπὸ Σαμουὴλ καὶ τῶν καθεξῆς." Winer findet auch hier eine solche Nachlässigkeit und Flüchtigkeit im Ausdrucke. Meyer will das vermeiden und bestimmt, wie Godet und Keil: „ἀρξάμενος ist successiv zu denken; er fing an von Mose und, als er mit diesem fertig war, von sämmtlichen Propheten, indem er diese einzeln der Reihe nach vornahm, mithin von jedem derselben

einen neuen Anhub einer διερμήνευσις machte.“ Anders hilft sich v. Hofmann, er verweist auf V. 44 und nimmt an, dass Jesus, nachdem er die betreffenden Stellen aus Moses und den Propheten durchgesprochen hatte, zu den andern Büchern des heiligen Kanons übergegangen sei. Diese letzte Auffassung hat an V. 44 eine vortreffliche Stütze und verdient vor der Meyerschen jedenfalls den Vorzug, da dieselbe zu sehr künstelt, wohl auch vor der Bleekschen, wozu soll man eine stylistische Flüchtigkeit annehmen, wenn man ohne dieselbe zurecht kommt? Marck und Rosenmüller dachten sich die Unterweisung, welche Christus den beiden Wanderern zu Theil werden liess, so: *laudabat primo varia V. T. loca eaque deinde explicabat.* Meyer behauptet, sie sei textwidrig, und hat meiner Ansicht nach den Buchstaben nicht bloss für sich, sondern auch die Sache, die Zusammenhängung so vieler Schriftstellen hätte nur Verwirrung angerichtet, jede einzelne musste für sich behandelt werden. Wir erhalten hier einige beherzigenswerthe Fingerweise. Wichtig ist die Reihenfolge von Mose zu den Propheten; der Herr hat hier den von der neueren gläubigen Schriftforschung gebrauchten Kanon geweiht, nach welchem das Licht der ewigen Wahrheit im Anfang noch dunkel scheint, je mehr aber die Zeit der Erfüllung kommt, immer heller und heller aufstrahlt. Dann aber erhält die gläubige Schriftauslegung, welche in dem A. T. nicht bloss allgemeine messianische Weissagungen und Typen, sondern ganz specielle Voraussagungen, wie Vorausdarstellungen des leidenden und sterbenden und auferstehenden Christus sucht und findet, die Urkunde ihrer Vollmacht aus des Herrn eigenen Händen. Diesem Worte gegenüber wird jede Schriftauslegung, welche in dem A. T. keine messianischen Weissagungen überhaupt und *in specie* keine Weissagungen vom Kreuze und der Krone des Erlösers entdeckt, gerichtet und verworfen; wir dürfen als Motto vor ihre gelehrtesten Werke getrost das Wort setzen: ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ κτλ. Denn Versündigung wäre es gewesen, wenn der Herr in Mose und den Propheten Weissagungen gefunden hätte und diese keine enthielten; er machte dann diesen beiden Jüngern ein exegetisches Kunststückchen vor und baute ihren Glauben auf einen faulen Grund. „Diess ist ohne Zweifel,“ sagt Luther, „eine schöne, herrliche Predigt gewesen. Nun ist es wahr, dass wir alle wollten und ein jeglicher wohl wünschte zu wissen, was doch der Herr für Schrift geführt habe, so von ihm gesaget, damit sie also entzündet, gestärket und überzeugt sind, weil man doch so wenig und wie es sich lässet ansehen, gar nichts in Mose findet, was davon lautet.“ Theophylaktus hatte schon eine Anzahl von Stellen angegeben, auf welche Jesus eingegangen sein könnte; Luther führt auch eine Menge an und hebt mit dem Protevangelium von dem Schlangentreter an. *Nemo umquam magis dexter et idoneus evangelii doctor fuit*, sagt Calvin, *quam dominus ipse*, *quem videmus ex lege et prophetis mutuari doctrinae suae probationem.*

V. 28. Und sie kamen nahe zu dem Flecken, da sie hingingen, und er stellete sich, als wollte er fürder gehen.

Unter diesen Gesprächen ist der Weg nach Emmaus vollendet, die beiden Wanderer haben ihr Ziel erreicht; der Herr, so scheint es, noch nicht; der Evangelist drückt sich sehr eigenthümlich also aus: καὶ αὐτὸς προςεποιήσατο (so ist statt des Imperfekts mit den besten Handschriften zu lesen) πορρωτέρω πορεύεσθαι. Die Alten haben schon vor diesem προςεποιήσατο stille gestanden und gefragt: kann sich Jesus auch verstellen,

er, der durch und durch lauter und wahrhaftig ist? Augustinus, Gregorius und Andere suchten schon das Räthsel zu lösen. Ist es ihnen gelungen? Gregorius sagt: *fingere namque componere dicimus. — Nihil igitur simplex veritas per duplicitatem fecit, sed talem se eis exhibuit in corpore, qualis apud illos erat in mente. Probandi autem erant, si hi, qui eum etsi necdum ut Deum diligerent, saltem ut peregrinum amare potuissent. Sed quia esse extranei a charitate non poterant hi, cum quibus veritas gradiebatur, eum ad hospitium quasi peregrinum vocant.* Augustinus bemerkt in seinen *quaest. ev. 2, 51: quod scriptum est de domino, finxit se longius ire, non ad mendacium pertinet. Non enim omne, quod fingimus, mendacium est, sed quando id fingimus, quod nihil significat, tunc est mendacium.* Calvin lässt sich auf die Sache selbst eingehend so aus: *iam quod quaeritur, an simulatio in eum competat, qui aeterna est Dei veritas: respondeo, hac lege non fuisse obstrictum Dei filium, ut omnia sua consilia palam faceret. Quia tamen simulatio quaedam est mendacii species, nondum expeditus est nodus, quum praesertim hoc exemplum plerique trahant ad mentiendi licentiam. Ego vero respondeo, Christum sine mendacio peraeque simulasse, quod hic dicitur, ac se viatorem esse prae se tulit. Eadem enim est utriusque ratio. Paulo argutior est Augustini solutio. Nam fictionem hanc inter tropos et figuras, deinde inter parabolas et apologos censeri vult. Mihi vero hoc unum sufficit, sicuti Christus oculos eorum ad tempus velavit, quibuscum loquebatur, ut tamquam aliena persona indutum vulgarem hospitem ducerent: sic consilium longius pergendi ad tempus prae se tulisse, non aliud fingentem, quam quod re ipsa facturus erat, sed quia volebat sui discessus modum caelare.* Das letzte gefällt mir nicht ganz; ich sage lieber mit Bengel, Heubner, Stier, Lange, Godet, Keil: Jesus nahm den Schein an, als wollte er weiter gehen, um zu prüfen, wie weit sein Wort unter ihnen gefangen habe; er wäre auch fortgegangen, wenn sie ihn nicht genöthigt hätten. Seine angenommene Miene sollte diese beiden Wanderer zu dem Bewusstsein bringen, dass sie viel an seinem Gespräche gehabt hätten und dass sie jetzt seiner Gegenwart noch nicht entbehren könnten.

V. 29. Und sie nöthigten ihn und sprachen: bleibe bei uns, denn es will Abend werden und der Tag hat sich geneigt. Und er ging hinein, bei ihnen zu bleiben.

Die Jünger bestehen die Probe; jetzt, da der Fremdling von ihnen scheiden will, kommen sie zu dem klaren Bewusstsein, dass sie ohne ihn nicht leben können. Sie wollen noch mehr von ihm hören, noch weiter ihren schwachen Glauben stärken lassen. Sie denken, wenn er fort ist, so ist auch der Trost, der Glaube, der Friede wieder aus unsren Herzen verschwunden; so sitzen wir den langen Abend wieder mit unseren eigenen Gedanken da und haben eine traurige Nacht vor uns. Recht einsam und verlassen, recht schwach und todesmatt kommen sich die beiden Wanderer vor, sie nöthigten daher den Herrn, mit ihnen hineinzugehen, wohl nicht in den Flecken, sondern in ein Haus, in welches, ist nicht gesagt, und ganz willkürlich ist es, wenn Einige Beide oder wenigstens doch Einen dieser Beiden in Emmaus wohnen lassen. *Παρεβιάσαντο αὐτόν*, dasselbe Wort begegnet uns wieder Apostelg. 16, 15, wo es auch ein dringliches, anstürmendes Bitten bezeichnet, welches dem Andern gleichsam Gewalt anthut: *ἀναγκάζειν* kommt Luk. 14, 23 und Matth. 14, 22 in demselben Sinne vor. Weil diese Wanderer von diesem Fremdlinge nicht lassen

konnten, weil ihre ganze Seele nach dem lebendigen Wasser aus dem Brunnen der Schrift schrie, das er so meisterhaft zu schöpfen verstand, weil ihr ganzes Herz an ihm und seiner Unterweisung hing, drangen sie mit Worten in ihn und fassten ihn wohl gar an dem Saume seines Gewandes. *Ex amore, ipsius causa et ex hospitalitate rogabant,* sagt Bengel, *ne se committeret itineri nocturno.* Dass der Abend vor der Thüre steht und der Tag zu Ende geht, heben die beiden Jünger ganz besonders hervor; wir erhalten hier ganz zufällig die Notiz, dass diese Wanderung an dem Osternachmittag stattgefunden hat und nicht etwa des Vormittags, denn Emmaus ist nur 3 Stunden von Jerusalem entfernt. Die Nacht ist keines Menschen Freund, sie eignet sich nicht für einen einsamen Wandersmann, sie hat etwas Unheimliches für die, welche eben bis zum Tode betrübt waren und zu hoffen anfingen; sie bietet dann aber auch zu vertraulichem, gemüthlichem Herzensaustausch die schönste Gelegenheit.

Der Herr liess sich erbitten. Er wollte ja nur recht gebeten sein, desshalb stellte er sich, als wollte er fürder gehen. Er kehrte ein, um ihnen, denen er sich unterwegs im Worte geoffenbart hatte, sich nun drinnen in der That zu offenbaren.

V. 30. Und es geschah, da er mit ihnen zu Tische sass, nahm er das Brot, dankte, brach's und gab's ihnen.

Jesus, der von diesen beiden Wanderern so dringend geladen ist, setzt sich mit ihnen zu Tische nicht als Gast, sondern als der Hausherr. Er nahm das Brot in die Hand und erfüllte das Gesetz: *tres, qui simul comedunt, tenentur ad gratias indicendum*, sagt der Talmud. Ob der Herr das Gebet sprach, welches bei seinem Volke üblich war, wissen wir nicht; es scheint mir nicht wahrscheinlich. Der Umgang des Sohnes mit dem Vater war nicht ein solch formaler und gesetzlicher, er betete frei aus dem Herzen je nach Gelegenheit der Zeit und des Ortes; zudem war jenes formulirte Gebet bei Tische nicht eine Gottesgabe, sondern eine Menschensatzung. Der Evangelist hebt bestimmt hervor, dass Jesus das Brot gebrochen und dann ausgetheilt habe. Was ist nun unter dieser κλάσις τοῦ ἄρτου zu verstehen? Die Kirchenväter hehaupten — Augustinus, Chrysostomus, Theophylaktus u. s. w., denen natürlich die katholischen Theologen wie Bellarmin *de sacram. euch. 4, 24* gern zufallen, dass der Auferstandene diesen beiden Jüngern das heilige Abendmahl gereicht habe. Die Verfasser der Confutation sagen in der Widerlegung des ersten Artikels des zweiten Theils der Augsburgischen Confession: *imo Christus, institutor huius sacratissimi sacramenti, resurgens ex mortuis, sub una specie tantum eucharistiam dedit discipulis euntibus in Emaus, ubi accepit panem et benedixit et fregit et porrigebat illis.* Hiergegen erklärte Melanthon in der Apologie p. 234 Rech.: *citant et alios locos de fractione panis. Quamquam autem non valde repugnamus, quominus aliqui de sacramento accipiantur, tamen hoc non consequitur, unam partem tantum datam esse, quia partis appellatione reliquum significatur communi consuetudine sermonis.* Wir sagen aber mit Calvin: *Augustinus et cum eo plerique alii senserunt, panem non in edulium a Christo porrectum fuisse, sed in sacrum corporis sui symbolum. Et hoc dictu plausibile est, dominum in spirituali demum coenae speculo agnitum fuisse. Nam discipuli corporalibus eum oculis intuiti, non cognoverant. Sed quia nullo probabili indicio coniectura haec nititur, simplicius accipio verba Lucae, quod Christus panem in manus sumens, gratias suo more

egerit. Der Hauptgrund, welchen Stier gegen eine Abendmahlsfeier hier beibringt, dass der Auferstandene nämlich dasselbe hier nicht habe celebriren können, weil er noch leiblich gegenwärtig gewesen sei, ist hinfällig und hängt mit Stiers unglücklicher Entdeckung zusammen, dass das Abendmahl, welches der Herr am Gründonnerstage seinen Jüngern austheilte, nicht das Abendmahl in Wahrheit, sondern nur im Vorspiel gewesen sei. Langes Grund, dass diese Jünger schwerlich von einem Manne, der ihnen ganz unbekannt war, das Abendmahl sich hätten reichen lassen, bestimmt mich auch nicht. Ich habe gegen diese katholische Deutung 1) dass diese Jünger nicht in den engeren Jüngerkreis gehörten, der das heilige Abendmahl empfing und 2) dass diese Ausdrücke *εὐλογεῖν καὶ κλᾶν τὸν ἄρτον* auch sonst bei ganz gewöhnlichen Mahlzeiten vorkommen; so Luk. 9, 16; Joh. 6, 11; Matth. 14, 19. 15, 36 und die Parallelen.

V. 31. Da wurden ihre Augen geöffnet und sie erkannten ihn. Und er verschwand vor ihnen.

Bei dem Brotbrechen *ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου* heisst es V. 35 hernach, erkannten die Jünger endlich den Herrn, den sie bis dahin nicht erkannt hatten. Jetzt gingen ihnen die Augen auf. Was öffnete ihnen die Augen? Die Meisten bleiben bei dem Brotbrechen stehen. Beda sagt: *sic frangebat panem, acsi scinderetur cultello;* Schöne meint auch noch, der Herr habe das Brot auf eine ganz eigenthümliche, auf seinen Kreuzestod sich beziehende Weise zu brechen gepflegt, daran hätten sie ihn nun endlich erkannt. Paulus macht es einfacher, er lässt bei dem Brotbrechen die Schimla, das talarförmige Obergewand der Juden, von den Händen des Herrn, die bei dem Gehen von dieser bedeckt waren, zurückfallen, und sie sehen nun auf ein Mal die Nägelmale in seinen Händen; selbst Bleek meint, es liesse sich wohl denken, dass sie ihn an seinen verwundeten Händen erkannt hätten. Das ist nicht möglich, denn in dem *αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί* ist zu deutlich ausgesprochen, dass nicht auf solchem natürlichen Wege das Wiedererkennen sich vollzog. Calvin sagt: *peculiarem vero precandi ritum illi in usu fuisse apparet, cui sciebat discipulos familiariter assuevisse, ut hac nota admoniti sensus suos excitarent.* Aber auch diese Erklärung hat nichts Empfehlenswerthes; Jesus soll sich selbst eine Gebetsformel gebildet haben, das ist zu steif, zu mechanisch. Und doch glaube ich, dass das Gebet ganz wesentlich bewirkte, dass die Jünger den Unbekannten endlich erkannten. Sie hatten den Herrn schon mehr denn ein Mal beten hören und erfahren, dass so wie er kein Anderer beten konnte. Ueber ihm stand der Himmel offen und die Engel Gottes stiegen von ihm auf und zu ihm nieder; sein Gebet schlug seine Schwingen um alle Hörer und riss sie mit Gewalt aufwärts zu dem Gott und Vater in dem Himmel. Hier betete einer wieder mit jener *ἐξουσία;* dürfen wir nicht annehmen, dass die beiden Wanderer, indem er betete, auch beteten, und dass sie vor allem, da das leibliche Brot vor ihnen lag, für das geistliche Brot danksagten, das dieser Fremdling ihnen gebrochen hatte, dass sie baten, es möge ihnen kund gethan werden, wer dieser Mann sei, dem ihr ganzes Herz entgegenschlug. Wie die Worte seines Gebetes in ihre Ohren und Herzen fielen, da fielen auch die Schuppen von ihren Augen. Gott erhörte ihr Gebet und machte sie sehend, denn ohne Frage haben Meyer, Godet, Keil recht, das Sehen der Jünger wird als Wirkung Gottes dargestellt.

Aber wie seltsam! Da sie den Herrn erkennen, ist er nicht mehr zu sehen: *καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν*. Meyer und Bleek haben sehr wohl gethan, dass sie die Erklärung von Clerikus, Heumann, Kühnöl, Schleiermacher u. A. ohne weiteres verwerfen, welche Jesum diesen Augenblick, da die beiden Jünger auf's höchste erstaunt sind, benutzen lassen, um sich auf ganz natürlichem Wege schnell zu entfernen. Es ist ganz offenbar, der Evangelist will, was Meyer, Godet, Keil u. A. bekennen, ein plötzliches, unerklärliches, wunderbares Verschwinden des Herrn berichten. Der Leib des Auferstandenen ist verklärt; es sagt Thomas von Aquino 3, 54, 1, 2 aber sehr richtig: *quicunque habet corpus glorificatum, in potestate sua habet videri, quando vult, et quando non vult, non videri.* Christus will jetzt nicht mehr länger bei diesen Wanderern verweilen; *nec vero mirum est*, sagt Calvin, *Christus, simulac fuit agnitus, subito disparuisse: quia nequaquam utilis erat longior eius conspectus, ne, ut suopte ingenio nimis in terram proclives erant, rursus illum ad terrenam vitam detrahere cuperent. Ergo quatenus ad testandam resurrectionem necesse erat, videndum se exhibuit; subito autem discessu docuit, se alibi quam in mundo quaerendum esse, quia novae vitae complementum erat in coelum ascensus.* Der Auferstandene will nicht eine zweite Scene wie mit Maria Magdalena hier erleben; diese liess sich schnell bedeuten, werden aber diese Männer, die ihn eben erst gezwungen haben, zu bleiben, und selig sind, dass sie ihn wieder haben, nicht vor ihm niederstürzen und seine Kniee umklammern, damit er noch lange, lange bei ihnen bleibe! Es gilt auch die Tragkraft des Glaubens jetzt zu erproben. *Abscessit*, sagt Augustinus s. 235 nicht übel, *ab eis corpore, qui tenebatur fide.*

V. 32. Und sie sprachen unter einander: brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete auf dem Wege, als er uns die Schrift öffnete?

Die Jünger bestehen die Glaubensprobe; sie sind der Auferstehung des Herrn nun ganz gewiss. Obgleich er wie ein ungreifbares Phantom ihren Händen und Augen entschwebt ist, so sagen sie doch nicht: es war eine optische Täuschung. Sie haben einen Beweis, dass Christus wahrhaftig auferstanden ist, in sich, einen Beweis, den nichts erschüttern kann; von dem Auferstandenen ist ein Lebensfunke in sie übergesprüht, sie haben den Beweis des Geistes und der Kraft in ihren Herzen. Sie sprechen zu einander: *οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν*. Seltsam fragen einige Ausleger: wann brannte ihr Herz, brannte es unterwegs, brannte es damals noch, als sie so sprachen. Bleek irrt sich, wenn er uns sagt: „es ist ihnen jetzt so, als müsse das damals schon gewesen sein": allein der Strom ihrer Rede beweist es schon, dass durch die freundliche Frage Jesu ihre Herzen warm geworden sind, und das *παρεβιάσαντο* stellt es ausser allen Zweifel, dass auf dem Wege ihre Herzen Feuer fingen, wie Augustinus den Erfolg der Predigt Jesu Christi bei ihnen schon schildert: *audiebant, gaudebant, suspirabant, et quo modo ipsi confessi sunt: ardebant*, und aufflammten, und dass sie nach Jerusalem jetzt zurückeilen, muss uns den Beweis liefern, dass dieselbe Gluth jetzt noch in ihren Herzen brennt. Jetzt kommt ihnen dieses Feuer nur erst recht zum Bewusstsein. *Effecit Christi agnitio*, sagt Calvin, *ut arcanam et latentem spiritus gratiam, qua prius donati fuerant, vivo sensu perciperent discipuli. Sic enim nonnunquam operatur in suis Deus, ut vim spiritus ad tempus ignorent, cuius tamen non sunt expertes,*

vel saltem ut eam distincte non agnoscant, sed tantum sentiant arcano instinctu. Eine neue Erfahrung haben diese beiden Jünger gemacht; ihr Herz hat es erfahren, dass der Auferstandene mit Feuer tauft. *Καρδία καιομένη* ist ein Ausdruck, der sonst nirgends in der heiligen Schrift vorkommt; es ist eben ein neues Erlebniss. Bei den Griechen ist dieses Bild nicht unerhört: *cf. Aeschyl. Agam. 475 ff. Euripid. Electr. 399. Cicero de finibus 4, 3, 7: incendit igitur eos, qui audiunt* und *de oratore 2, 45, 188.* „Die ausserordentlich lebhaften Affekte werden," bemerkt Meyer, „wie in allen Sprachen, so auch in der griechischen, unter dem Bilde des Brennens, der Hitze, des Entzündetseins u. dergl. dargestellt. Daher der Sinn: war nicht unser Gemüth in einer ausserordentlich brünstigen Erregung? Vergl. Ps. 39, 4. Jerem. 20, 9." Wenn es auch ganz wahr ist, was dieser Schriftausleger weiter sagt: „ganz natürlich legen die beiden Jünger ihre innerlich so lebhaft erfahrene Gefühlserregtheit nicht näher aus einander, weil eine solche Erregung, von welcher verschiedene Affekte ergriffen sind, um so weniger nach ihren einzelnen Bestandtheilen geschieden in's Bewusstsein tritt, je tiefer und drangvoller sie ist"; so ist es uns doch wichtig zu erkennen, was in ihnen dieses Feuer so angefacht hat, dass sie einen neuen Ausdruck für ihre neue Empfindung sich schaffen. Falsch ist es, wenn man einen Affekt allein festhalten wollte; trefflich sagt der alte Johann Gerhard: *porro per ignem, quem in cordibus suis arsisse confitentur, intelligitur primo spiritualis ignis devotionis, ex diligenti auscultatione concionis huius accensus; deinde ignis gaudii et laetitiae ex vero intellectu vaticiniorum propheticorum et ex Christi manifestatione; denique ignis caritatis erga reliquos discipulos, qua ita urgentur, ut, licet iam dum vespera immineret, Hierosolymam ad ipsos revertantur et laeti huius nuncii eos faciant participes,* und ein wenig weiter unten: *per hunc ignem spiritus sancti in cordibus mediante verbo accensum corda nostra sursum evehuntur ad Dominum, lucent Dei cognitione, ardent Dei caritate, per hunc ignem carnis affectus excoquuntur, purgantur et exuruntur et quemadmodum igne coelitus delapso sacrificia V. T. absumebantur in odorem suavitatis Domini, sic ex hoc igne spirituali procedit fervor in precibus, quae sunt gratum Deo sacrificium et thymiama.*

V. 33. Und sie standen auf zu derselbigen Stunde, kehrten wieder gen Jerusalem und fanden die Elfe versammelt und die bei ihnen waren.

Die beiden Wanderer haben erst den weiten Weg gemacht, es ist Abend geworden; sie aber stehen sofort auf und gehen den Weg, den sie gekommen, wieder heim. *Iam non timent iter nocturnum,* sagt Bengel, *quod antea dissuaserant ignoto comiti.* Das Feuer, welches in ihren Herzen brennt, macht ihnen den Weg licht und leicht: *circumstantia temporis et locorum distantia ostendit,* sagt Calvin, *quanto nuncii ad condiscipulos perferendi studio duo isti homines flagrarint. Quum sub vesperam ingressi essent diversorium, non ante noctis tenebras patefactum illis fuisse dominum probabile est. Iter trium horarum nocte intempesta conficere, incommodum erat; surgunt tamen eodem momento et propere Hierosolymam currunt.* Die Liebe zu den Brüdern dringet sie also; der Glaube, zu dem sie durch des Herrn Gnade gelangt sind, will sein Zeugniss erheben, dieser Glaube soll die Welt überwinden und Glaubensgemeinden in aller Welt gründen. Sie mögen wohl nicht so reflektiren, wie Calvin: *et certe si tantum postridie*

venissent, suspecta fuisset tarditas. Nunc vero quum se nocturna quiete fraudare maluerint, quam non celeriter facere laetitiae suae participes apostolos, narrationi fidem addidit ipsa festinatio. Sie wussten wohl, wie es in dem Kreise der Apostel und der anderen Gläubigen noch so traurig aussah, als sie von Jerusalem aufgebrochen waren; dass da lange noch nicht alle Zungen freudig bekannten: der Herr ist auferstanden. Die beiden Wanderer finden die Apostel und die Anderen in Jerusalem noch bei einander, *τοὺς ἕνδεκα*, sagt der Evangelist. Augustinus behauptet, alle Elfe seien wirklich von diesen Jüngern angetroffen worden, Thomas sei aber, ehe der Auferstandene kam, missmuthig hinweggegangen. Die Zahl wird hier ebensowenig zu pressen sein, wie Joh. 20, 24 und 1 Kor. 15, 5 die Zahl *δώδεκα*, denn ganz genau müsste es auch an den beiden letzten Stellen heissen *ἕνδεκα*. Was hat diese Apostel und Jünger zusammengebracht und so tief in die Nacht hinein zusammengehalten?

V. 34. Welche sprachen: der Herr ist wahrhaftig auferstanden und dem Simon erschienen!

Den Osterboten schallt laut der Osterjubel entgegen: Alle, die dort versammelt sind, sind im Glauben an den auferstandenen Christus vereinigt. Wie ist dieser Umschwung eingetreten? Sie hatten die Jünger in Jerusalem so kleingläubig verlassen; aber inzwischen ist etwas geschehen. Der Herr ist dem Simon erschienen! Wann und wo, erfahren wir hier nicht, wie auch nicht von dem Apostel 1 Kor. 15, 5. Und dieser Simon hat angefangen, das auszurichten, was Jesus Luk. 22, 32 ihm aufgetragen. Gewöhnlich meint man, der erste Fischzug, welchen Simon im Namen Christi thue mit einem wunderbaren Erfolge, sei der am ersten Pfingsttage; das ist falsch. Petrus thut am ersten Ostertage schon einen grossen Zug; er zieht die anderen Apostel bis auf Thomas sammt den anderen Gläubigen in das Schiff des Auferstandenen aus dem Meere ihrer Zweifel und Bedenken. Ist die Kirche gegründet auf die Auferstehung Jesu Christi von den Todten, so ist Petrus mit seinem Zeugnisse vom auferstandenen Christus der Fels, auf welchem diese Grundlegung geschehen ist.

V. 35. Und sie erzählten ihnen, was auf dem Wege geschehen war und wie er von ihnen erkannt wäre, da er das Brot brach.

Den Ostergruss, welchen die versammelte Gemeinde den beiden Jüngern entgegenträgt, beantworten diese mit einer rechten Osterbotschaft. So schliesst die Perikope mit dem vollsten Akkorde. Eine herrliche Symphonie!

Zu einer homilienartigen Behandlung wird diese Perikope vor allen Dingen einladen; wir können auf den Herrn achten, wie er sich den Seinen offenbart, was er den Seinen für eine Osterbeute bringt, wir können aber auch auf die Jünger das Auge richten und fragen, wie sie zu der Offenbarung des Auferstandenen gelangten.

Die beiden Jünger und der Auferstandene.

1. Sie redeten von ihm, da nahte er sich und wandelte mit ihnen,
2. er eröffnete ihnen die Schrift, da brannten ihre Herzen,
3. sie nöthigten ihn zu bleiben, da gab er sich ihnen zu erkennen,
4. er verschwand vor ihnen, da kehrten sie wieder um als seine Zeugen.

Wie freundlich ist der Auferstandene gegen seine Jünger.
1. Er tröstet die Traurigen,
2. er unterweist die Unverständigen,
3. er erhört die Bittenden,
4. er einet die Getrennten.

In welcher Herrlichkeit offenbart sich der Auferstandene?
Er offenbart sich 1. als den Friedensfürsten,
2. als den Lebensfürsten.

Was bringt der Auferstandene den Seinen?
1. Trost,
2. Licht,
3. Leben.

Der Ostersegen, den der Auferstandene uns bringt.
1. Er naht sich uns, um mit uns zu wandeln,
2. er wandelt mit uns, um uns die Schrift auszulegen,
3. er legt uns die Schrift aus, um unsere Herzen zu entzünden,
4. er entzündet unsere Herzen, um sich uns zu offenbaren,
5. er offenbart sich uns, um uns als seine Osterzeugen zu senden.

Wie sich die Herrlichkeit des Auferstandenen in Bezug auf seine Jünger kund thut.
1. Gegen seine Jünger *a.* er sucht die Verlorenen,
b. er wartet der Schwachen,
c. er predigt den Armen das Evangelium;
2. in seinen Jüngern *a.* die Blinden sehen,
b. die Lahmen gehen,
c. die Sprachlosen reden.

Die Nähe des Herrn das Eine, was noth thut.
1. Ohne sie gibt es kein Osterwunder für uns,
2. durch sie vollzieht sich erst das Osterwunder in uns.

Wie gesegnet der Weg nach Emmaus!
1. Vom Zweifeln zum Glauben,
2. vom Glauben zum Schauen.

Wie gelangen wir zur Erscheinung des Auferstandenen?
1. Wenn wir mit liebendem Herzen den Herrn suchen,
2. wenn wir mit brennendem Herzen das Wort des Herrn hören,
3. wenn wir mit flehendem Herzen das Nahesein des Herrn begehren.

Was sollen wir von den beiden Wanderern nach Emmaus lernen?

1. Tief um den Herrn zu trauern, wenn er uns ist verloren gegangen,
2. willig auf sein Wort zu merken, wenn er uns auch empfindlich straft,
3. inbrünstig um sein Nahesein zu bitten, wenn er uns zu verlassen scheint,
4. freudig von ihm zu zeugen, wenn er uns nach seiner Gnade erschienen ist.

Der Wandel mit dem Auferstandenen.

1. Ein Wandel in treuem Gedenken,
2. ein Wandel in unsichtbarer Gemeinschaft,
3. ein Wandel in heilsamer Erkenntniss und Erfahrung,
4. ein Wandel in der Gotteskraft des Auferstandenen.

Der Segen persönlicher Heilserfahrung.

1. Statt der Traurigkeit — selige Freude,
2. statt des Zweifels — fröhliches Zeugniss,
3. statt eines versiegelten Buches — helle Schrifterkenntniss,
4. statt eines todten Propheten — einen ewig lebendigen Heiland.

6. Der Sonntag Quasimodogeniti.

Joh. 20, 19—31.

Sehr passend folgt nun auf die beiden Osterevangelien, von denen das erste einfach die grosse Festthatsache der Auferstehung Jesu Christi, und das zweite die Offenbarung des Auferstandenen an zwei seiner Jünger zur Stärkung ihres Glaubens berichtete, die Geschichte der Erscheinung des auferstandenen Herrn in dem Kreise seiner Apostel. Es findet ein Fortschritt in den Perikopen statt in Bezug auf die Personen, welchen der Herr seine Auferstehung von den Todten kund thut — Weiber, zwei Jünger, die auserwählten Zeugen. Es zeigt sich aber auch eine Steigerung in Bezug auf den Gehalt der Offenbarung. Wenn das Evangelium von den Weibern die Herrlichkeit Christi darin bezeugt, dass die Wesen einer höheren Welt ihm dienstbar sind, und das Evangelium von den beiden Wanderern nach Emmaus den Herrn in der Herrlichkeit vor Augen malt, in welcher er in Galiläa den Seinen insgesammt erscheinen wollte, in der Herrlichkeit seiner suchenden Hirtenliebe und Treue; so lässt unser Text den Auferstandenen als den Herrn hervortreten, welcher Gaben empfangen hat für die Seinen, wie für alle Menschen. Der Auferstandene theilt seine Osterbeute aus. Zugleich aber zeigen diese Perikopen in aufsteigender Linie die Siegeskraft des auferstandenen Helden. Er bringt durch seine Diener die Weiber zum Glauben, er schlägt durch sein Wort alle Bedenken der beiden Wanderer nieder, er überwindet durch seine persönliche Erscheinung den entschieden ausgesprochenen Unglauben des Thomas. Die Perikope dieses Sonntages, welcher nach dem in der katholischen Kirche noch üblichen Introitus: *quasi modo geniti infantes, alleluja, rationabile sine dolo lac concupiscite, alleluja, alleluja, alleluja:* genannt ist, besteht

aus zwei Geschichten; zu der ersten gibt es eine Parallele bei Lukas 24, 36 ff.: bei Markus 16, 14 nur eine sehr knappe Notiz.

V. 19. Am Abend aber desselbigen Sonntages, da die Jünger versammelt und die Thüren verschlossen waren aus Furcht vor den Juden, kam Jesus und trat mitten ein und spricht zu ihnen: Friede sei mit euch!

Die Perikope versetzt uns an den Osterabend, die beiden Wanderer sind von Emmaus schon in Jerusalem wieder angelangt, der Ostergruss: der Herr ist wahrhaftig auferstanden und Simon erschienen! hat sie empfangen, sie haben berichtet, wie sie den Herrn erkannt hätten bei dem, da er das Brot brach: da ereignete sich, was hier berichtet wird. *Οὔσης οὖν ὀψίας,* es war also Abend, ja spät am Abende, denn, da der Tag sich bereits neigte, kamen die beiden Jünger erst in Emmaus an, bei dem abendlichen Mahle erkannten sie den Auferstandenen, und den Weg von Emmaus nach Jerusalem, 60 Feldwege, haben sie darauf auch noch zurückgelegt; es mag demnach sehr nahe an Mitternacht gewesen sein. *Notandum est,* sagt Calvin, *quam clementer egerit cum illis Christus, qui non nisi ad vesperam suspensos tenuit. Adde quod eis illuxit, novae vitae pignus afferens, quum se mundo tenebrae offunderent.* Es ist gewiss nicht unbedeutsam, dass Jesus seinen Jüngern erst am späten Abend erscheint. Man hat mehrfach gesagt, derselbe habe nur zu dieser Zeit sich ihnen offenbaren können, da sie noch in der Nacht des Kleinglaubens, ja selbst des Unglaubens gesessen hätten: aber sassen denn die beiden Emmausjünger nicht in gleicher Nacht? Einfacher ist wohl diese Lösung: Christus, welcher an dem Ostertage sich Einzelnen geoffenbart hatte, und zwar den Weibern, die vom Grabe eilten, der Maria Magdalena, dem Petrus, dem Jakobus, den beiden Pilgern, wollte an dem Ostertage sich noch der Gesammtheit seiner Gläubigen stellen; er wählte desshalb eine Stunde, wo er sicher sein konnte, sie Alle versammelt zu finden. Abend war es, und die Thüren waren zugleich verschlossen. Was soll dieser Zusatz *καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων?* Gualther, Heumann und Herder finden hierin nur eine Umschreibung der späten Abendzeit: allein der Evangelist hat die Zeit mit den Worten *οὔσης οὖν ὀψίας* schon hinlänglich bezeichnet. Andere, wie Lampe, Tittmann, Kühnöl, Lücke, Bäumlein betrachten diese Angabe nur als ganz nebensächliche Notiz, in welcher traurigen Lage, in welcher Unsicherheit und Fährlichkeit sich die armen Jünger befunden hätten, allein, dann muss man V. 26 die verschlossenen Thüren anders erklären, denn dort fehlt die Zufügung „aus Furcht vor den Juden“ gänzlich. Ein neues Moment soll dieser Zusatz bringen: er soll, wie Baumgarten-Crusius, de Wette, Olshausen, Luthardt, Meyer, Baur, Godet u. A. sehr richtig sagen, auf ein wunderbares Erscheinen hinweisen, welches der geöffneten Thüren nicht bedurfte und während des Gechlossenseins derselben stattfand. In welcher Verbindung steht nun aber das Erscheinen des Herrn mit dieser bestimmten Angabe? Die Alten haben schon verschiedene Ansichten vorgetragen; die meisten von ihnen fassen aber diese Genitive nicht in dem Sinne von *διὰ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων;* sie finden ein wunderbares Kommen nicht durch die Thüren berichtet, wie dieses Kommen aber geschehen sei, lassen sie meist unbestimmt.

Nur einige Väter lassen sich über die Art und Weise desselben aus. Hieronymus bestimmt so: *quod clausis ingressus est ostiis, eiusdem virtutis fuit, cuius est ex oculis evanescere. Linceus (ut fabulae ferunt) videbat trans parietem: dominus clausis ostiis, nisi phantasma fuerit, intrare non poterit? Aquilae et vultures transmarina cadavera sentiunt; salvator apostolos suos, nisi ostium aperuerit, non videbit? Dic mihi, accuratissime disputator, quid est maius tantam terrae magnitudinem appendere super nihilum et super aquarum incerta librare? An Deum transire per clausam portam et creaturam cedere creatori?* Man versteht den alten Kirchenvater allgemein so, dass er sagt, die Thüren seien wunderbar vor dem Kommenden aufgesprungen. Vorsichtiger sprechen sich Hilarius, Augustinus, Chrysostomus, Theophylaktus u. A. aus: Hilarius sagt *de trinit. 3, 20: stetit namque corporeus, non simulatus aut fallax. Integra sunt omnia et obserata, sed ecce assistit medius, cui per virtutem suam universa sunt pervia. Nihil cedit ex solido, neque per naturam suam aliquid tamquam lapsu insensibili ligna et lapides admittunt. Corpus domini a sese non deficit, ut sese resumat ex nihilo: et unde, qui assistit, in medio? Cedit ad haec et sensus et sermo, et extra rationem humanam est veritas facti.* Augustinus ähnlich im *tract. 121* in Joh.: *moli corporis, ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt; ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit: demus,* sagt er in einem Briefe, *Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse.* Aber in seinen Sermonen, z. B. 247 und 376, spricht er sich ganz unverhohlen dahin aus, dass der Herr *per foras clausas* gegangen sei, was mit den Anschauungen der Väter über den verklärten Leib Christi sich ganz gut verträgt, denn Chrysostomus lehrt ausdrücklich von demselben in der 87. Homilie zu Johannes: τὸ γὰρ οὕτω λεπτὸν καὶ κοῦφον ὡς κεκλεισμένων εἰςελθεῖν τῶν θυρῶν παχύτητος πάσης ἀπήλλακτο und schreibt ihm somit, wie Epiphanius *adv. haer. 20, 3* (τὸ παχυμερὲς λεπτομερές) und Theophylaktus eine λεπτότης πνευματική zu.

In dem Reformationszeitalter liefen die Meinungen noch mehr aus einander. Bucer sagt, die Thüren hätten sich unsichtbar geöffnet, wozu Beza fügte, sie seien sofort wieder von selbst zugegangen; Bullinger meint, ein Engel habe sie aufgethan. Martyr kommt gar auf die triviale Vermuthung, dass der Zusatz andeuten solle, der Herr sei durch ein Fenster oder von dem Dache her eingestiegen oder sonst wie. Calvin wendet sich sowohl gegen solche natürliche Ausleger, welche aufstellten: *reseratas illi fuisse fores per aliquem et humano more ingressum,* als auch gegen die Katholiken, welche lehrten, *Christi corpus penetrasse per ianuas clausas, — ut corpus gloriosum non modo reddant simile spiritui, sed immensum esse nulloque loco contineri obtineant. Verum nihil tale sonant verba,* fährt er fort, *quia non dicit evangelista; intrasse per ianuas clausas, sed repente stetisse inter discipulos, quum tamen clausae essent ianuae nec aditus illi esset patefactus manu hominis. — Sic igitur habendum est,* schliesst er seine Verhandlungen ab, *Christum non sine miraculo ingressum esse, ut documentum ederet suae divinitatis, quo suos discipulos magis attentos redderet*[1]. Luther begnügte sich nicht mit dieser Unbestimmtheit, er sagt

[1] Es wird allgemein angegeben, dass Calvin auch die Thüren vor dem Herrn wunderbar aufspringen lasse, ich kann aber in seinem Johannescommentar nichts

ausdrücklich: „dass er aber zu den Jüngern durch verschlossene Thüren kommt, damit ist angezeigt, dass er nach seiner Auferstehung in seinem Reiche auf Erden nicht mehr an leiblich, sichtbar, greiflich, weltlich Wesen, Zeit, Stätte, Raum u. dgl. gebunden ist, sondern also geglaubt und erkannt werden will, dass er durch seine Kraft allenthalben gegenwärtiglich regiere, an allen Orten und alle Zeit, wenn und wo wir diess bedürfen, bei uns sei und uns helfen wolle, ungefangen und unverhindert von der Welt und aller ihrer Macht."

Dieselbe Verschiedenheit der Ansichten besteht heute noch. Die natürliche Erklärung, welche selbst Schleiermacher nicht verschmäht, hat heute noch ihre Freunde: so natürlich, wie sie sich gibt, so widernatürlich ist sie, der ganze Context weist auf ein Geheimniss hin. Des Hieronymus Meinung ist von Baumgarten-Crusius wieder aufgefrischt worden, schwerlich dem Texte zu Ehren, denn Johannes hätte dann das Wunderbare des Eintritts durch seine Worte *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων* geradezu verdeckt. Wir werden uns, wenn wir nicht an der heil. Schrift zu Meistern werden wollen, bescheiden müssen mit der Erklärung: trotz der verschlossenen Thüren steht der Herr mit einem Male mitten unter seinen versammelten Jüngern, so Olshausen, de Wette, Tholuck, von Hofmann, Meyer, Luthardt, Godet, Hengstenberg, Keil.

Dieses Kommen Jesu zu seinen Jüngern bei verschlossenen Thüren ist früher von der lutherischen Dogmatik stark benutzt worden, um die Ubiquität des Leibes Jesu Christi zu beweisen. Die Reformirten haben sich natürlich gegen diese Beweisführung gesträubt, Lampe eifert auch noch gewaltig dagegen; allein seine Frage: *ad quid penetrasset et advenisset, si per omnipraesentiam illic erat?* ist recht unglücklich. Wenn Luthardt glaubt, den Streit der Ubiquitätsfreunde und Feinde dadurch als einen ganz ungehörigen hier darzuthun, dass er bemerkt, Jesus wäre noch nicht im Himmel, also auch nicht am Orte der Allgegenwart Gottes, so scheint mir diese Auskunft auch nicht viel besser. Es ist wohl wahr, dass die lutherischen Scholastiker die Ubiquität des Leibes Jesu Christi mit dem Sitzen zur Rechten Gottes stets in Verbindung bringen; doch ist dieses Sitzen zur Rechten Gottes nicht der Grund, sondern, wie mir es scheint, nur ein subsidiärer Erweis der Richtigkeit ihrer Behauptung. Gottes Rechte ist allenthalben, darum auch der, welcher zur Rechten Gottes sitzt, allenthalben, denn in ihm sind die beiden Naturen nicht mehr neben und ausser einander, sondern durch die *communicatio idiomatum* in, mit und unter einander, ähnlich wie Brot und Wein im heiligen Abendmahle mit dem Leibe und Blute des Herrn verbunden sind.

Bei verschlossenen Thüren kam der Auferstandene zu seinen versammelten Jüngern. Er kann jetzt so erscheinen, denn durch seine Auferstehung von den Todten ist sein Leib in eine neue Phase eingetreten. „Nicht mehr Schranke und Bann", sagen wir mit v. Hofmann, Schriftbeweis 2, 1, 521, „ist die Leiblichkeit für ihn, sondern unbedingt und lediglich Mittel seiner Gegenwart und Selbstdarstellung." Sein Leib ist ja

finden, was darauf hindeutet. Wo mag Baumgarten-Crusius die Worte (*quum clausae essent ianuae, sed quae domino veniente subito patuerunt ad nutum divinae maiestatis eius*) her haben: sollten sie später absichtlich unterdrückt worden sein?

jetzt seiner Verklärung theilhaftig geworden, und zwar, wie ausser den Vätern und Reformatoren, Olshausen, Krabbe, Godet, Weiss, Keil u. A. lehren, seiner vollständigen; Bleek gesteht nur eine partielle Verklärung des Leibes des Auferstandenen zu, „dass nämlich der Leib Christi nach der Auferstehung zwar noch nicht der irdischen Materie ganz entkleidet war, aber es mit demselben doch auch nicht die gleiche Beschaffenheit hatte, wie vor seinem Tode, dass vielmehr mit seinem Organismus schon eine wesentliche Veränderung eingetreten war, so dass er namentlich für seine Bewegungen nicht mehr von denselben Gesetzen der Räumlichkeit abhängig war, und so der Beschaffenheit des pneumatischen Leibes näher kam, womit wir nach 1 Kor. 15 nach der Auferstehung werden bekleidet werden. So bildet dieser Zustand des Leibes, womit der Erlöser nach seiner Auferstehung bekleidet war, den Uebergang zu der Beschaffenheit desselben, womit er sich bald darnach wieder ganz von der Erde entfernt hat.“ Ich kann diesen Ausführungen, durch welche sich Bleek an Origenes, Martensen, Schmid, Güder, Dorner u. A. anschliesst, aber nicht beitreten. So wenig als der Leib, welchen wir an dem grossen Auferstehungstage erhalten werden, ein interimistischer, ein unvollendeter Leib sein wird, sondern der definitive, so wenig war die Leiblichkeit des Auferstandenen ein Provisorium: der Apostel setzt die Auferstehung des Herrn mit unserer dereinstigen in eine solche Verbindung, welche diess unbedingt fordert. Wenn Bleek meint, dass der Annahme von dieser völligen Verklärtheit des Leibes Jesu, welche in der alten Kirche allgemein herrschte, entgegenstehe die Reihe von Stellen, wo Jesus die Jünger ausdrücklich auffordert, ihn zu betasten, wo er ihnen seine Wundenmale zeigt und wo er mit ihnen isst und trinkt, wovon durchaus nicht zu glauben sei, dass er es bloss zum Scheine sollte gethan haben (Luk. 24, 30, 39 ff., 42 ff. Joh. 20, 20, 27. 21, 10, 12 ff.), so kann ich das schlechterdings nicht einsehen. Aus welchen Stoffen der verklärte Leib des Menschen gebaut sein wird, gibt die Schrift nirgends an; wie sie auch nichts über die Substantialität des Leibes des Auferstandenen aufstellt. Christus gibt uns aber einen höchst bedeutsamen Fingerweis, wenn er sagt, dass die Söhne der Auferstehung den Engeln gleichförmig sein sollen (Matth. 22, 30). Wie der Engel des Herrn vor den Augen des Zacharias in dem Tempel stand, sichtbar, leibhaftig, ohne dass das Volk des Engels Herabkunft und Eingang in das Heiligthum wahrgenommen hatte; wie der Engel, welcher den Apostel Petrus aus dem Gefängnisse handgreiflich herausführte, bei verschlossenen Thüren zu dem Schläfer gekommen war: so wird es auch hier gewesen sein. Der verklärte Leib ist eben so sehr williges als fähiges Organ des verklärten Geistes; je nach dem Willen des Geistes versichtbart er sich und verunsichtbart er sich, lässt er sich betasten und umgekehrt wieder nicht sehen und finden.

Schwierig ist zu bestimmen, worauf sich der Zusatz *διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων* bezieht; Grotius und Bengel beziehen ihn auf den Verschluss der Thüren und auf das Zusammensein der Jünger. Mir scheint er, so wie er hier steht, enger zu *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων* zu gehören; die Thüren waren verschlossen, weil sich die Jünger vor den Juden fürchteten. Sie hatten gesehen, wie sie den Herrn verfolgt hatten, und konnten erwarten, dass die Nachricht, welche die Hüter von dem Grabe den Hohenpriestern und Aeltesten überbracht hatten, die Verfolgung auf's neue er-

wecken werde, und dass diese, da sie gegen Jesus selbst nicht schnauben konnte, gegen seine Jünger sich wenden werde.

Zu diesen von Furcht geängsteten Jüngern kam der Herr: keiner konnte sagen, wie? Er stand auf ein Mal in ihrer Mitte, und sie wurden sein Gekommensein wohl erst gewahr, als sie die Worte vernahmen: *εἰρήνη ὑμῖν*. Wenn Meyer bemerkt: „der gewöhnliche Eintrittsgruss: Heil euch!“ so haben wir dagegen noch nichts. Wenn er aber fortfährt: „dieser erste Gruss des auferstandenen Herrn im Jüngerkreise klang noch im Herzen des alten Johannes tief und lebendig genug, um von ihm berichtet zu werden (gegen Tholuck), daher kein Grund vorliegt, die Anwünschung des Versöhnungsfriedens (vergl. *εἰρήνη ἡ ἐμή* 14, 27) hineinzulegen“; so müssen wir dem im Einklange mit den ältesten Schriftauslegern auf das entschiedenste widersprechen. Kein gewöhnlicher Mensch redet hier in gewöhnlicher Stunde: es ist Christus, seine Worte sind Geist und Leben; so würde sich dieser Gruss, selbst wenn er von dem Frieden, den er gibt und lässt, noch gar nicht geredet hätte, durchaus nicht als ein gewöhnlicher auffassen lassen. Sehr richtig bemerkt Bleek in Uebereinstimmung mit Olshausen, Baumgarten-Crusius, Tholuck, Lücke, Ewald, Godet, dass der Auferstandene seinen versammelten Gläubigen diesen Friedensgruss „in erhabenerem Sinne zuruft, als welchen man im gemeinen Leben damit zu verbinden pflegte“. Bedeutsam ist schon, dass der Furcht der Jünger dieser Friede des Herrn gegenübersteht. Der Gruss der Juden שָׁלוֹם לְךָ ist an und für sich schon durchaus kein in den Tag hineingeschwätztes Wort; es ist ein Wunsch, den der gläubige Israelit in Gottes Namen über den Andern ausspricht. Alles, was der Herr den Seinen nach seiner Auferstehung zu bringen hat, die Beute, welche er nach seinem Siege über Sünde, Tod, Hölle und Teufel unter die Seinen austheilt, ist in dieses eine Wort *εἰρήνη* zusammengefasst. Gut sagt Luther: „freundlicher konnte er es nicht machen, denn dass er ihnen Friede anbeut und seine Hände und Seite zeigt, damit sie seiner Auferstehung gewiss und durch solchen Glauben wider alle Traurigkeit, Furcht und Schrecken getröstet werden. Hier ist nichts Unfreundliches und Schreckliches. Der Gruss ist süss und lieblich, denn Friede ist in hebräischer Sprache alles Gute, Glück, Wohlfahrt; Friede heissen sie, wo es wohl zugeht und das Herz zufrieden und guter Dinge ist. Es ist aber dieser Friede Christi gar heimlich und verborgen vor den Augen und Sinnen, nicht ein sichtbarer und handgreiflicher in äusserlichem Fühlen, sondern innerlich und geistlich im Glauben, welcher nichts anders ergreift und fasst, denn das, was er hier hört: Friede sei mit dir, fürchte dich nicht! und also sich genügen lässt und zufrieden ist darüber, ob er gleich äusserlich in der Welt keinen Frieden, sondern eitel Widerspiel fühlet.“ Augustinus sagt ein Mal *(de civit. Dei 19, 11): tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri;* er hat vollkommen recht. An dem Frieden fehlt es dem Menschenkinde, das ist sein Elend. Es hat keinen Frieden in dem Herzen, keinen Frieden mit dem Nächsten, keinen Frieden mit Gott. Die Sünde ist es, welche den Frieden aus dem Menschenherzen gestossen hat; wo die Sünde herrscht, kann der Friede nicht wohnen. Da nagt der Wurm des bösen Gewissens an dem Lebensbaume. Die Heiden haben diesen Wurm schon erkannt: Juvenalis singt von ihm in seiner 13 Satyre gleich im Anfange:

Exemplo quodcunque malo committitur, ipsi
Displicet auctori. Prima est haec ultio, quod se
Judice nemo nocens absolvitur, improba quamvis
Gratia fallaci praetoris vicerit urna.

und v. 196 ff.:

Poena autem vehemens ac multo saevior illis,
Quas et Caedicius gravis invenit et Rhadamanthus,
Nocte dieque suum gestare in pectore testem.

cf.: weiterhin die Verse 208 ff. und 223 ff. *Cicero, oratio pro Roscio 24.* Dieser innere Unfriede, diese Pein der Schuld verleidet dem Menschen Alles, was in der Welt ist, selbst das Leben, so sagt *Aristoteles (eth. Nicom. 9, 4): μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν — ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν — μισοῦσί τε καὶ φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς.* Da ist ein Widerstreit in dem Menschenherzen, der gute und der böse Geist ringen mit einander; auch davon haben die Heiden reiche Erfahrungen gemacht: Ovidius singt in den Metamorphosen 7, 19 ff.:

Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
Mens aliud suadet, video meliora proboque
Deteriora sequor.

Euripides Medea 1015 ff. ist zu vergleichen. Aristoteles sagt *probl. 30, 12* kurz und gut: *ἄλλο νοεῖ καὶ ποιεῖ ἄνθρωπος.*

Der Mensch, welcher keinen Frieden in sich hat, kann auch keinen Frieden mit seinem Nächsten halten. Wo daher die Sünde herrscht, da ist auch kein Friede unter einander, sondern ein fortwährendes *bellum omnium contra omnes:* denn jeder hat die pure Selbstsucht zu seinem Lebensprinzipe erkoren und sucht das Seine auf Kosten des Andern. Da ist kein Friede mit Gott, denn die Sünde ist Feindschaft wider Gott, und wie du dich wider Gott setzest, so muss Gott nach seiner Gerechtigkeit sich wider dich setzen, dich dem Tode und dem Verderben zu überliefern. An die Fersen des Sünders hat sich der Fluch geheftet: er ist unter die Sünde verstrickt und kann sich selbst nicht lösen. Wie furchtbar ist nicht der *ὕμνος δέσμιος* des Aeschylus in den Eumeniden 321 ff.

μᾶτερ ἅ μ' ἔτικτες, ὦ μᾶτερ
Νύξ, ἀμαυροῖσι καὶ δεδορκόσιν ποινάν,
κλῦθ'. ὁ Λατοῦς γὰρ ἶνίς μ' ἄτιμον τίθησιν
τόνδ' ἀφαιρούμενος
πτῶκα, ματρῷον ἅγνισμα κύριον φόνου.

ἐπὶ δὲ τῷ τεθυμένῳ
τόδε μέλος παρακοπά, παραφορά, φρενοπλανής,
ὕμνος ἐξ Ἐρινύων,
δέσμιος φρένων, ἀφόρμικτος, αὐονὰ βροτοῖς.

Jetzt aber heisst es: *εἰρήνη ὑμῖν*, denn der Herr ist erstanden, alle Fehde hat nun ein Ende! Es ist die Antwort aus dem Munde des ewigen Gottes auf das grosse Wort des sterbenden Erlösers: es ist vollbracht! Das Ja und Amen Gottes zu dem Werke der Erlösung ist die Auferweckung des Erlösers. Wir dürfen unsere Herzen nun vor Gott stillen, die Sünde

ist uns vergeben! Und noch mehr: der Auferstandene wandelt nach seiner Auferstehung nicht einsam den Weg seiner Herrlichkeit, er sucht seine Jünger auf, er hält sich zu ihnen, das Haupt bekennt sich zu seinen Gliedern. *Si ergo*, sagen wir mit Gregorius, *membra nostri redemptoris sumus, praesumamus in nobis, quod gestum constat in capite.* Der Auferstandene kommt zu seinen Jüngern, um die Kraft seines neuen Lebens an ihnen zu erweisen; wir werden versetzt in ein neues Wesen des Geistes, und der Zwiespalt in dem Herzen ist überwunden! Aus diesem Frieden, welchen das friedlose Herz in dem Friedensfürsten gefunden hat, quillt nun auch der Friede mit den Brüdern hervor; wem viel Liebe widerfahren ist, dem ist es auch Bedürfniss, viel Liebe zu beweisen! Den Frieden, den Frieden Gottes, welcher höher als alle Vernunft ist, entbietet der Herr seinen Jüngern.

V. 20. Und als er das sagte, zeigte er ihnen seine Hände und seine Seite. Da wurden die Jünger froh, dass sie den Herrn sahen.

Warum zeigt der Herr den Seinen seine Hände und seine Seite? Meyer, Luthardt, Godet, Keil sind der Ansicht, dass Jesus zum Beweise der Identität seiner Person es thue. Hier in Johannes ist aber gar keine Andeutung, dass die Jünger, als sie die Worte hörten: *εἰρήνη ὑμῖν*, irgendwie im Zweifel waren, dass es der Herr sei. Diese Auslegung verdankt der Parallele Luk. 24, 37 ff. ihren Ursprung. Es kann sein, dass das Zeigen der Wundenmale einen zweifachen Zweck hatte; es sollten einerseits die unter den Jüngern, welche noch nicht gewiss waren, dass der Auferstandene wirklich vor ihnen stehe, dadurch von der Identität der Person überführt werden, andererseits stand aber dieses Zeigen mit dem Friedensgrusse im engsten Zusammenhange. Der Auferstandene wollte bei seinen Jüngern eine *demonstratio ad oculos* vornehmen: sie sollten erkennen, er habe die Macht, den Frieden ihnen zu bringen. In letzterer Weise fassen hier bei Johannes die älteren Exegeten schon den Zusammenhang. Augustinus sagt freilich in seinem 121 Traktate zu Johannes: *clavi enim manus fixerant, lancea latus eius aperuerat, ubi ad dubitantium corda sananda vulnerum sunt servata vestigia*, anderwärts aber hebt er ausdrücklich hervor: *vulnera pro nobis accepta coelo inferre maluit, ut Deo patri nostrae pretia libertatis ostenderet*, und im 88 Sermone sagt er ausdrücklich: *cicatrices ostendebant eum, qui omnia vulnera in aliis sanaverat. Numquid non poterat dominus sine cicatricibus resurgere? Sed in corde discipulorum vulnera noverat, propter quae sananda cicatrices in corpore suo servaverat.* Gewiss sagt Bernhard sehr richtig *sermo 62 in cant. § 7: quid tam efficax est ad curanda conscientiae vulnera, necnon ad purgandam mentis aciem quam Christi vulnerum sedula meditatio?* denn jeder wird es so gefunden haben und in Ewigkeit finden, wie derselbe Glaubensmann von sich bezeugt *sermo 61 in cant. § 3: et revera ubi tuta firmaque infirmis securitas et requies nisi in vulneribus salvatoris? Tanto illic securior habito, quanto ille potentior est ad salvandum. Fremit mundus, premit corpus, diabolus insidiatur, non cado: fundatus enim sum supra firmam petram. Peccavi peccatum grande, turbatur conscientia; sed non perturbabitur, quoniam vulnerum domini recordabor. Nempe vulneratus est propter iniquitates nostras. Quid tam ad mortem, quod non Christi morte salvetur? Si ergo in mentem venerit tam potens tamque efficax medicamentum, nulla iam*

possum morbi malignitate terreri. § 4. Et ideo liquet errasse illum, qui ait: maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear. Nisi quod non erat de membris Christi, nec pertinebat ad eum de Christi merito, ut suum praesumeret, suum diceret, quod illius esset, tamquam rem capitis membrum. Ego vero fidenter, quod ex me mihi deest, usurpo mihi ex visceribus domini, quoniam misericordia affluunt, nec desunt foramina, per quae affluant. Foderunt manus eius et pedes, latusque lancea foraverunt et per has rimas licet mihi sugere mel de petra, oleum de saxo durissimo, id est, gustare et videre, quoniam suavis est dominus. In diesem Umstande, dass Johannes den Herrn die Wundenmale zeigen lässt, um seinen Jüngern gleichsam vor die Augen zu rücken, dass er das Recht hat, den Frieden zu bringen, und Lukas ihn dasselbe thun lässt, um seinen Jüngern den Beweis zu liefern, dass er es selbst ist in eigenster Person, mag es liegen, dass er nach Johannes die Hände und die Seite und nach Lukas die Hände und die Füsse weist. Diese Hände hatten betend gerungen, diese Seite hatte das Herzblut hergegeben, um die Erlösung zu schaffen; sie werden gezeigt, wo es den Frieden der Versöhnung gilt. Tertullianus hebt seine Schrift *de resurrectione carnis* mit den Worten an: *fiducia Christianorum resurrectio mortuorum*, er hätte noch weiter gründen können und sagen: *resurrectio Christi.* Die Jünger merken hiervon etwas. Der Evangelist sagt nämlich: *ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταί.* Bengel bemerkt gut zu *ἐχάρησαν: subtilitatem habet stilus Joannis. Nam gaudium erat magnum.* Bedeutsam ist das Zeitwort desshalb auch vorgesetzt, ebenso bedeutsam ist es aber auch, dass ausdrücklich gesagt wird: *ἰδόντες τὸν κύριον.* D e n H e r r n sahen die Jünger: wenn noch irgend ein Zweifel unter ihnen war an der Wirklichkeit dieser Erscheinung, so ward er durch das Sehen der Wunden beseitigt, sie sahen, sie erkannten Jesus, sie erkannten ihren Jesus als *τὸν κύριον.* Er stand in seiner Majestät, in seiner *δόξα* jetzt vor ihren Augen.

V. 21. Da sprach Jesus abermals zu ihnen: Friede sei mit euch! Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.

Kühnöl, Lücke, Baumgarten-Crusius irren sich, wenn sie diesen zweiten Friedensgruss als Abschiedsgruss fassen. Dem Herrn fiele dann nach dem Abschiedsgrusse noch etwas ein, das er vergessen, und zwar unbedingt die Hauptsache. Der Gruss ist absichtlich wiederholt, wie auch 14, 27 nicht absichtslos zwei Mal vom Frieden die Rede ist. Bengel bemerkt: *vim prioris salutationis nondum plane ceperant: ideo iteratur, atque adeo cumulatur. Pax fundamentum m i s s i o n i s ministrorum evangelii. 2 Cor. 4, 1.* Ganz ähnlich Luthardt: „Friede bringt er ihnen, da er nun wieder zu ihnen kommt, und zwar Friede bringt er ihnen für den Auftrag, mit dem er sie von sich weg sendet.“ Aehnlich Godet. Meyer findet hier eine nachdrückliche und gehobene Wiederholung des Friedens, Heubner die Gewissheit und Dauerhaftigkeit dieses Friedens; aber man wird doch diesen Friedensgruss mit dem folgenden Auftrage nothwendig in eine engere Verbindung zu setzen haben. Der Friede des Herrn ist, mit Bengel zu reden, *fundamentum missionis*, sowohl in der Hinsicht als Keiner geschickt ist, dieses Werk zu treiben in der Feindschaft dieser Welt, der nicht den Frieden des auferstandenen Herrn in seinem Herzen trägt, denn nur dieser Friede lässt uns Alles überwinden, als auch in der Hinsicht, als das, was die Gesandten des Herrn bringen, der Friede des Herrn sein soll. Matth.

10, 13 ff. Apostelg. 10, 36. Eph. 6, 15. Männer des Friedens und Boten des Friedens sollen sie sein. Wie er eben in der Nacht bei verschlossenen Thüren mitten unter sie getreten ist mit seinem Frieden und mit seinen Wunden, so sollen sie, denen er jetzt zum zweiten Male ein: Friede sei mit euch! zuruft, hinausgehen in die Finsterniss und in die Schatten des Todes und hindurchbrechen durch alle Verschlüsse und Riegel und den Frieden des Herrn predigen und die Wunden des Auferstandenen offenbaren. Dieses zweite: Friede sei mit euch! soll von diesen Jüngern wie eine köstliche Salbe herabfliessen auf die, welche noch ferne stehen. Der Auferstandene will, sie sollen seinen Frieden in die Welt hineintragen; sein Werk ist vollendet, sie sollen nun an seine Stelle treten und als seine Botschafter ausgehen. Wie er der Apostel des Vaters (Hebr. 3, 1) gewesen ist, so sollen sie nun Apostel des Sohnes sein. Christus bezeugt sich seinen Jüngern in diesen Worten als den Herrn, den sie in ihm erkannt hatten. Er will durch sie sein Reich einnehmen, und zwar sagt er ihnen nicht undeutlich, dass ihre missionirende Thätigkeit von Stund an beginnen soll. *Πέμπω*, im Präsens spricht er zu ihnen. An diesem Präsens ist nicht zu künsteln; etwa wie Luthardt, nach welchem das Präsens nur den Gegensatz des Neuen gegen das bisherige Alte bezeichnen soll. Hengstenberg, welcher auch das Präsens hoch bedeutsam findet, trifft aber das Richtige nicht mit seiner Bemerkung, dass jetzt ein neues Leben in ihnen anfing, das mit Gewalt nach aussen drängte und am Pfingsten mächtig hervorbrach. Von Stund an haben die Jünger schon im Namen des Auferstandenen gepredigt; ehe Petrus an dem Pfingsttage vor den Fremdlingen zeugt, hat er sich im Kreise der Gläubigen zu diesem Zeugenamte schon geübt; die Brüder Jesu sind wohl die Erstlinge dieser Arbeit gewesen. Wie können sie aber als des Herrn Gesandte hingehen? Der Herr wurde ja selbst erst mit dem heiligen Geist gesalbt und dann gesandt.

V. 22. Und da er das sagte, blies er sie an und spricht zu ihnen: nehmet hin den heiligen Geist!

Als das Wort, durch welches alle Dinge geworden sind, offenbart sich Christus in dieser Handlung; wie Gott dem geschaffenen Menschen seinen lebendigen Odem in die Nase blies, so nimmt der Herr hier eine Neubelebung bei seinen Jüngern vor; er gibt ihnen mit diesem Anhauchen, was er ihnen ankündigt, seinen heiligen Geist. Diese Parallele ist, wie auch Hengstenberg sieht, so überwältigend, dass die Auffassung, welche in diesem *ἐμφυσᾶν* nur ein Symbol anerkennt und uns bei Augustinus schon begegnet *(demonstratio per congruam significationem)*, ohne weiteres abzuweisen ist. Gut sagt Bengel: *sicut ex ore meo, inquit, accipitis afflatum, sic ex mea plenitudine accipite spiritum*, *quem antehac habuerant quidem, sed postea largiori mensura acceperunt.* Der Odem des Mundes Jesu soll das Medium, das Vehikel sein, mittelst dessen der heilige Geist aus ihm in sie übergeht. Und wie das Anhauchen Gottes im Anfang den lebendigen Odem sofort in den Menschen übertrug, so haucht der Herr hier die Seinen nicht um desswillen an, dass sie später ein Mal zu gelegener Zeit den heiligen Geist empfangen, sondern er haucht sie an und gibt ihnen damit die Gabe des Geistes. Chrysostomus sagt schon, *τινὲς μέν φασιν, ὅτι οὐ τὸ πνεῦμα ἔδωκεν, ἀλλ᾽ ἐπιτηδείους αὐτοὺς πρὸς ὑποδοχὴν δι᾽ ἐμφυσήματος κατέστησεν:* er tritt aber diesen *τινές* selbst bei, denn er erklärt *hom. 1. in act. ap.*, Christus habe die Seinen hier angeblasen, *ἵνα δεκτικοὺς*

αὐτοὺς ποιήσῃ καὶ ἀρκοῦντας πρὸς τὴν ὑποδοχήν. Bei weitem besser ist die Auffassung Theodors von Mopsueste und Bullingers, welche Grotius später wieder aufgenommen hat: *sicut passionem suam futuram signis aptis praefiguravit, ita et missionem spiritus sancti, qui vento comparatur Act. 2, 2: sufflando datus erat homini spiritus vitae, sufflando promittitur spiritus sanctus.* Lampe, Kühnöl, Tholuck, Bäumlein, Neander u. A. pflichten bei, dagegen spricht aber wie das Anhauchen, so auch das *λάβετε.* Der Herr gibt seinen Jüngern, was sie nehmen sollen, den heiligen Geist, so schon Origenes, Augustinus *(ideo insufflando dedit spiritum sanctum, ut ostenderet, a se etiam procedere spiritum sanctum. in Ps. 22)*, Gregorius, Melanthon, Calvin, Calov, Bengel, Lücke, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Meyer, Godet, Hengstenberg, Ewald, Keil u. A. mehr. Hiergegen erklärt sich aber Luthardt sehr entschieden in der ersten Auflage seines Johannes. Jesus gibt nach ihm den Jüngern hier allerdings etwas, aber dieses Etwas ist mit nichten der heilige Geist, sondern ein schwer zu definirendes Wesen. Er sagt nämlich: „es ist nicht mehr der Geist der Schöpfung, sondern des neuen Lebens, welches mit Jesu Auferstehung beginnt, welchen die Jünger empfangen. Es ist ein anderer als der Geist Gottes, welchen der Mensch von Geburt hat; darum *πνεῦμα ἅγιον* empfangen die Jünger. Aber doch noch nicht der Geist der neuen Geburt geradezu, weil noch nicht der Geist des weltmächtigen Jesu. Darum nicht *τὸ πνεῦμα ἅγιον* empfangen sie. Aber doch schon die Grundlegung davon, weil es der Geist des verklärten Jesu ist. Dieser Geist also steht ebenso in der Mitte zwischen dem Worte Jesu auf Erden und dem Geiste der Pfingsten, wie diess Stadium Jesu in der Mitte zwischen seinem Leben im Fleische des Todes und beim Vater im Himmel.“ Meyer sagt hierzu: „allein ein solches Mittel-Etwas, welches h e i l i g e r Geist und doch nicht d e r heilige Geist ist, der neue Lebensodem des Herrn, aber dem Geiste Gottes n u r g l e i c h a r t i g (Hofmann), ist aus dem N. T. nicht nachweisbar, in welchem vielmehr *πνεῦμα ἅγιον* mit und ohne Artikel immer völlig der heilige Geist im gewöhnlichen biblisch-dogmatischen Sinne ist.“ Meyer ist ganz entschieden im Rechte, und wir bemerken dazu noch ausdrücklich, wenn Luthardt auf das Fehlen des bestimmten Artikels ein solches Gewicht legt, dass er *πνεῦμα ἅγιον* desshalb hier scharf von *τὸ πνεῦμα ἅγιον* unterscheidet, so müsste er diesen Unterschied im ganzen N. T. auch durchführen. *Πνεῦμα ἅγιον* steht aber offenbar an manchen Stellen für den heiligen Geist — Joh. 1, 33. (7, 39). Apostelg. 1, 2, 5. 2, 4. 4, 8. 6, 3, 5 und öfters. Andererseits ist diese Unterscheidung auch dogmatisch vollständig unhaltbar. Luthardt hat seine Ansicht später nicht unwesentlich geändert. „Es ist immer“, sagt er jetzt, „der eine selbe heilige Geist, welcher Jesu einwohnte, und 7, 39 noch nicht war, welchen die Jünger hier empfangen haben im Hauch des Mundes Jesu und der doch erst an Pfingsten über sie ausgegossen wird; aber sein Verhältniss zu Jesu und den Seinen macht eine Geschichte durch. Vordem in Jesu beschlossen, soll er als Geist des Verklärten und Erlösten die Macht des neuen Lebens und der Gemeinde Jesu werden. Jetzt nun galt es noch nicht Wirksamkeit im Dienste Jesu, also noch nicht Mittheilung einer Macht der Wirksamkeit, wie an Pfingsten, wohl aber sollten die Jünger der Verklärung Jesu gewiss gemacht werden, wie an Pfingsten der Erhöhung Jesu.“ Aber auch das können wir, obschon Godet zustimmt, noch nicht unterschreiben.

Der Evangelist Johannes bringt den Ausgang des heiligen Geistes mit dem Eingange des Herrn in seine *δόξα* in die engste Verbindung; nur der

Herr der Herrlichkeit kann den heiligen Geist schenken, 7, 39. Wann findet aber dieses δοξάζεσθαι des Herrn statt? Luthardt sagt: „in voller Wahrheit erst bei seiner Himmelfahrt durch sein Sitzen zur rechten Hand Gottes.“ Der Evangelist weiss aber von diesem Sitzen zur Rechten Gottes gar nichts, er deutet nur auf seine Himmelfahrt hin, berichtet sie aber selbst nicht; wohl aber lässt er den wahrhaftigen Gott unmittelbar vor dem Leiden Christi sagen, dass jetzt die Stunde des δοξάζεσθαι angebrochen sei (12, 28 ff.), und den Zeugen der Wahrheit bitten in seinem hohenpriesterlichen Gebet um die δόξα, die er bei dem Vater hatte von Anfang an, 17, 1 ff., 5. Hiermit stimmt vollkommen überein, dass der Evangelist das Gekreuzigtwerden Jesu als das ὑψοῦσθαι desselben, als das Erhöht-, Verherrlichtwerden Jesu bezeichnet, Joh. 3, 14. 8, 28. 12, 32, 34. Gegen Luthardt könnte man sich übrigens auf das scharfe Wort seines Meisters berufen, der da (Schriftb. 2, 1, 523) festsetzt: „von einer allmählichen Verklärung Jesu sagt die Schrift nichts, sondern widerstreitet solchem Wahne vielmehr“; wenn von Hofmann nicht selbst über dieses Werk und Wort des Herrn eine ganz eigenthümliche Ansicht hätte. Er sagt nämlich 2, 1, 522 f.: „eine sinnbildliche Verheissung oder auch Mittheilung des heiligen Geistes war diess nicht. Eine Verheissung nicht, weil er sprach λάβετε, eine Mittheilung nicht, weil Anhauchen kein Einhauchen ist. Freilich empfingen sie etwas, aber dieses Empfangen will nach der Handlung des Anhauchens verstanden sein. Indem er sie den Hauch seines Mundes hinnehmen hiess, dass sie ihn fühlten, sagte er ihnen, was es um denselben sei; nicht aber ging derselbe in sie ein, dass er ihnen zu eigen, ihr ihnen innewohnender Lebensodem geworden wäre. — Denn nicht die Handlung, sondern das sie begleitende Wort war die Hauptsache, welches ihnen eben so, wie dass er ihnen seine Hände und seine Brust zeigte, seines jetzigen leiblichen Lebens Art und Wesen zu wissen that. Gottes Geist ist der inwohnende Grund des menschlichen Lebens, ohne dass darum der Odem, welcher den Menschen zu einem lebendigen Wesen macht, heiliger Odem ist; denn er hat seine anderseitige Bestimmtheit von der ungöttlichen Nichtigkeit der sich fortpflanzenden menschlichen Natur. Wenn nun der auferstandene Jesus seinen Lebensodem heiligen Geist nennt, so muss, als er den im Grabe liegenden Leib wieder zur Stätte seines Lebens machte, mit seiner aus Mutterschoss überkommenen Natur eine Wandlung vorgegangen sein, vermöge welcher sie dem Geiste Gottes gleichartig, also zum entsprechenden Mittel der Gemeinschaft mit Gott geworden ist. Nicht mehr nach dem Zusammenhange mit der Sünde Adams bestimmt sich ihre Beschaffenheit, sondern nach der in seinem Tode vollbrachten Weltversöhnung. Daher liess er auch auf jenes λάβετε πνεῦμα ἅγιον die Versicherung folgen, dass denen die Sünden vergeben sind, welchen sie von den Seinen vergeben werden, und dass sie denen behalten sind, welchen sie von ihnen behalten werden. Denn nicht eine Ermächtigung ist diess, wie die Worte lauten, Sünden zu vergeben oder zu behalten, oder gar Zutheilung einer auf specifischer charismatischer Begabung beruhenden speciellen Gewalt, sondern eine Versicherung, dass ihr Vergeben und Behalten eine Wahrheit ist, weil der, welcher sie sendet, ihn zu verkündigen, die persönliche Sündenvergebung ist, so dass, wer ihn aufnimmt, der Sündenschuld ledig geht, wer ihn verwirft, dem Gerichte Gottes verfällt.“

Gut ist in diesen Ausführungen von Hofmanns, dass er bestimmt

dieses Wort *λάβετε πνεῦμα ἅγιον* mit dem folgenden Verse in Verbindung bringt. Der Herr gibt seinen Jüngern an diesem Osterabende den heiligen Geist — das fordern gebieterisch die Worte unseres Textes. Was soll aber dann die Geistestaufe an dem Tage der Pfingsten? Gibt Christus zwei Mal den heiligen Geist? In welchem Verhältnisse stehen dann beide Spendungen zu einander?

Chrysostomus sagt in seiner 86 Homilie zu Johannes: *οὐκ ἂν δέ τις ἁμάρτῃ καὶ τότε εἰληφέναι αὐτοὺς λέγων ἐξουσίαν τινὰ πνευματικὴν καὶ χάριν, ἀλλ᾽ οὐχ ὥστε νεκροὺς ἐγείρειν καὶ δυνάμεις ποιεῖν, ἀλλ᾽ ὥστε ἀφεῖναι ἁμαρτήματα. διάφορα γὰρ τὰ χαρίσματα τοῦ πνεύματος.* Aehnlich spricht sich Theophylaktus aus. Gerhard bemerkt: *Christus non promittit, sed re ipsa confert apostolis spiritum sanctum et quidem mediante externo flatus symbolo. Dicendum igitur, quod spiritum sanctum iam ante acceperint apostoli ratione sanctificationis, hic accipiunt eum ratione ministerii evangelici, in die pentecostes accipiunt eum ratione miraculosorum donorum.* So auch Maldonatus und Dieterich, ja neuerdings wieder Weiss: Augustinus, Gregorius u. A. meinen gar, der Herr habe bei dem Anhauchen den Geist der Bruderliebe, bei dem Feuer aus der Höhe zu Pfingsten den Geist der Gottesliebe über die Seinen ausgegossen.

Es ist aber doch sehr die Frage, ob wir die Gaben des heiligen Geistes so scheiden dürfen, wie Chrysostomus und seine Nachfolger es thun: einfacher ist die Annahme, dass es ein und derselbe Geist ist, welcher zu Ostern und Pfingsten den Jüngern mitgetheilt wird, dass aber dieser eine heilige Geist in verschiedenen Massen denselben an diesen Tagen zu Theil wird. Der heilige Geist hat, wie er selbst eine ökonomische Geschichte hat, so auch eine Geschichte in dem einzelnen Individuum. „Die Geistesmittheilung ist“, mit Schmid zu reden, „nichts schlechthin Monotones, sondern hat einen Anfang und eine Vollendung.“ Er senkt sich nicht auf ein Mal in seiner Fülle in das Menschenherz, sondern macht allmählich immer mehr in ihm Wohnung. Nicht mit einem Male ist der Sturm da, der alles vor sich beugt und niederwirft; er hat auch einen Anfang genommen und ist erst aus einem leisen Wehen zu dieser Macht herangewachsen. Das innere Leben der Apostel hat auch seine Geschichte, und Ostern bildet in derselben einen höchst bedeutsamen Abschnitt. Jetzt erkannten sie, wie Johannes uns selbst berichtet, in ihrem Jesus den Herrn, den eingeborenen Sohn vom Vater, der als solcher ja kräftiglich erwiesen ist durch seine Auferweckung von den Todten; jetzt erkannten sie mit Freude den Herrn, denn er hatte sein Versöhnungswerk vollendet und konnte ihnen die Zeichen seines Sieges über Welt und Sünde, Tod und Hölle an seinem heiligen Leibe aufweisen. Jetzt mussten sie ihres Glaubens fest und gewiss, fröhlich und selig werden. Mit diesem Aufschwunge, welchen ihr inneres Leben von selbst nehmen musste an dem Tage der Ostern, kam nun noch ein besonderes Moment von aussen hinzu. Wir stehen ja nicht in dem neuen Leben auf unseren eigenen Füssen, unserer eigenen Kraft überlassen, wir werden von der heilsamen Gnade getragen, gestützt, geführt, behütet; und wie in dem Leben Jesu in den Punkten, da das Leben, welches in ihm war, auf einen Höhepunkt der Entwickelung gelangt war, ein ganz besonderer Einfluss von Kräften der zukünftigen Welt erfolgt, so wird der Gläubige, wenn er einen Knotenpunkt in seinem geistlichen Leben erreicht hat, auch inne, wie der heilige Geist in ganz besonders merklicher Weise sich ihm bezeugt. Aehnlich erklären

sich Origenes, Cyrillus, Euthymius, Calvin *(verum si tunc flatu spiritum Christus contulit apostolis, videtur supervacua fuisse spiritus sancti missio, quae postea sequuta est. Respondeo, sic datum fuisse apostolis spiritum hoc loco, ut aspersi duntaxat fuerint eius gratia, non autem plena virtute imbuti. Nam quum apparuit in linguis igneis spiritus super eos, prorsus fuerunt renovati)*, Bengel *(arrha pentecostes)*, Lücke, Baumgarten-Crusius, Meyer (eine wirkliche ἀπαρχή des heiligen Geistes wird den Jüngern behufs eines besonderen, zu ihrer Sendung gehörigen Zweckes mitgetheilt), Hengstenberg, Keil und Andere.

V. 23. Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.

An die Stelle des Herrn sollen seine Jünger nun treten, sie empfangen desshalb den heiligen Geist, mit welchem auch er zur Ausrichtung seines Messiasamtes gesalbet war; in Kraft dieses heiligen Geistes sollen sie nun ausgehen mit der Predigt des Evangeliums. Diesem Zusammenhange wird die Auffassung dieses Verses, wie wir sie bei Less, Michaelis, Morus, Lange u. A. finden, nicht im mindesten gerecht. Nicht Kranke zu heilen war der Beruf des Herrn und der Apostel, sondern den Sündern das Evangelium zu predigen: τάς ἁμαρτίας können wir daher nicht gleich Folgen der Sünde, Krankheiten und allerlei Uebel fassen, sondern nur buchstäblich gleich Sünde. Jesus hat es aber selbst erfahren, dass die Predigt des Evangeliums den einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den andern ein Geruch des Todes zum Tode ist; er hat desshalb nicht schlechtweg die Sünden vergeben können: seine Predigt war eine Gnadenpredigt und eine Gerichtspredigt zu gleicher Zeit. Der Jünger ist nicht über seinem Meister; die Jünger werden nicht aller Orten empfängliche, bussfertige, glaubenswillige Hörer des Wortes finden, der Friede des Gekreuzigten und Auferstandenen, den sie verkündigen, wird von Vielen nicht willkommen geheissen werden, sie werden in ihren Sünden bleiben und sterben. Die Jünger des Herrn erhalten hier nun nicht den bestimmten Auftrag mit dieser entbindenden und bindenden Predigt hinzugehen; diesen Auftrag haben sie schon V. 21 empfangen: Christus bedeutet sie bloss, dass ihr Wirken kein kraftloses, hinfälliges, sondern ein vollkräftiges, ewiggültiges sein wird. Was sie reden, ist so gut, als ob er selbst geredet hat; er, der ihnen den Auftrag gegeben, will, was sie in seinem Auftrage thun, ansehen, als habe er selbst es gethan. Er spricht: ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται (so ist auf Grund des *Sinaiticus*, *Alexandrinus*, *Vaticanus* und andrer Codices zu lesen) αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται. Der Wortlaut ist klar; Jesus ertheilt hier — das kann nicht geleugnet werden — allerdings nicht *explicite*, wohl aber *implicite* die Vollmacht, Sünden zu erlassen und Sünden zu behalten, in einem solchen Umfange, dass wir sagen müssen, dass sich diese Vollmacht nicht nur auf die Aufnahme oder Nichtaufnahme in die Gemeinde, was z. B. Kühnöl, Baumgarten-Crusius u. A. wollen, sondern auch auf das Behalten in und auf das Ausschliessen aus der Gemeinde bezieht, was Lücke, Meyer, Godet auch meinen. Es fragt sich nun aber näher, welchen Personen diese Vollmacht gegeben wird. Die katholische Kirche, welche hier von den neuen Lutheranern verstärkt wird, will, dass diese Vollmacht sich nur auf die Geistlichkeit erstrecke. Hiergegen aber ist zu sagen, dass Christus hier gar nicht mit den Aposteln

allein handelt, sondern er sprach zu allen Jüngern, und ausser den Aposteln waren noch Andere da (dieses erhellt klar aus Luk. 24, 33 und auch aus unserem Evangelisten, der zwischen *οἱ δώδεκα* und *οἱ μαθηταί* V. 19 und 24 scheidet), was hier geschrieben steht. Andererseits wäre auch noch der Nachweis zu erbringen, dass alles, was den Aposteln von Christus befohlen worden ist, von Rechtswegen den Geistlichen mit Ausschluss der Gemeindeglieder zugefallen ist. Allen Jüngern gibt der Herr diese Vollmacht: die evangelische Kirche hat diese Wahrheit erst wieder auf den Leuchter gesetzt. „Diese Gewalt“, sagt Luther, „wird hier allen Christen gegeben; wer den heiligen Geist hat, dem ist Gewalt gegeben, d. i. dem, der ein Christ ist. Wer ist aber ein Christ? Der da glaubet. Wer da glaubet, der hat den heiligen Geist. Darum ein jeglicher Christ hat die Gewalt, die der Papst, Bischöfe haben, die Sünden zu behalten und zu erlassen. So höre ich wohl, ich mag Beichte hören, taufen, predigen, Sakrament reichen? Nein. St. Paulus sagt: lasset es alles ehrbarlich und ordentlich zugehen, 1 Kor. 14, 40. Wir haben wohl Alle diese Gewalt; aber Niemand soll sich vermessen, dieselbe öffentlich zu üben, denn der dazu von der Gemeinde erwählet ist. Heimlich aber mag er sie wohl brauchen. Als wenn mein Nächster kommt und spricht: Lieber, ich bin beschwert in meinem Gewissen, sage mir eine Absolution; so mag ich das frei thun, dass ich ihm das Evangelium predige und sage ihm, wie er sich der Werke Christi annehmen soll und gewisslich glauben, Christi Gerechtigkeit sei sein und seine Sünden seien Christi. Das ist der grösste Dienst, den ich meinem Nächsten kann erzeigen.“

Es fragt sich aber weiter, ob der Herr seinen Jüngern mit diesen Worten eine solche Vollmacht übertragen hat, dass jedes bindende und lösende Wort, welches sie sprechen, auch von ihm im Himmel ratificirt wird. Man hat in ganz überspanntem Amtsbegriffe und masslos geschwelltem Amtsbewusstsein vielfach diese Vollmacht so weit ausdehnen wollen, dass jedes derartige Wort, welches des Priesters Mund gesprochen hat, von ewiger Geltung ist. Das ist ein grosser Irrthum. Gregorius — der Papst selbst! — erklärt sich *hom. 26* dahin: *ligandi atque solvendi auctoritatem suscipiunt, qui gradum regiminis sortiuntur. Grandis honor, sed grave pondus istius est honoris. Durum quippe est, ut qui nescit tenere moderamina vitae suae, iudex vitae fiat alienae. Et plerumque contingit, ut hic iudicis locum teneat, cui ad locum vita minime concordat. Ac saepe agitur, ut vel damnet immeritos, vel alios ipse ligatus solvat. Saepe in solvendis ac ligandis subditis suae voluntatis motus, non autem causarum merita sequitur. Unde fit, ut ipse hac ligandi et solvendi potestate se privet, qui hanc pro suis voluntatibus et non pro subiectorum moribus exercet*, und: *tunc enim vera est absolutio praesidentis, cum aeterni arbitrium sequitur iudicis.* Augustinus, dessen Deutung über Lazari Erweckung Gregor in dieser Homilie stark benutzt, hatte sich schon ähnlich vernehmen lassen. Das blosse Amt kann nie einen Menschen in Stand setzen, diese Vollmacht des Herrn in jener apodiktischen Weise auszurichten; Christus selbst gibt es sehr deutlich an, unter welcher Voraussetzung einzig und allein unser Wort sein Wort, unser Binden und Lösen sein Binden und Lösen sein soll. *Quia ad tam arduum munus*, sagt Calvin, *nemo penitus mortalium idoneus est, ideo Christus spiritus sui gratia instituit apostolos. Et sane res humana facultate longe superior est, regere ecclesiam Dei, perferre legationem*

aeternae salutis, erigere regnum Dei in terra et homines ad caelos attollere. Quare nihil mirum est, idoneum neminem inveniri nisi spiritu sancto afflatum. Hiermit stimmt Cyprianus *ep. 69, 11* vollkommen überein. *Quo in loco*, sagt er mit Verweis auf unsere Stelle, *ostendit*, *eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare*, *qui habeat spiritum sanctum.* Nur das bindende und lösende Wort des Jüngers, welches der Jünger nicht aus sich, sondern in dem Geiste dessen geredet hat, der ihn gesandt hat, wird von dem Meister verificirt. Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht ererben, darum kann auch Fleisch und Blut nicht das Urtheil fällen, ob einer in die Kirche oder aus der Kirche gehört. Gut sagt Hengstenberg: „das Amt in der Kirche hat sie (diese Vollmacht) nur so weit, als es der heilige Geist hat."

Weiter erhebt sich die Frage, wie die Jünger dieses Binden und Lösen der Sünde vollziehen, mit anderen Worten, wie sie die Schlüsselgewalt vollziehen. Ist dieses Binden und Lösen eine besondere Function, ein besonderes Amt, oder ist es in dem Dienste am Worte mit beschlossen? Die katholische Doktrin, welche durch Thomas von *Aquino* zum Abschlusse gebracht worden ist, unterscheidet *clavis iurisdictionis* und *clavis ordinis;* letztere kommt hier nur in Betracht, denn gerade auf unsere Stelle beruft man sich, um das Busssakrament, in welchem die *clavis ordinis* gebraucht wird, als eine göttliche Institution zu erweisen. Luther fasst, wie auch Calvin, das Binden und Lösen stets in engster Verbindung mit der Predigt des Evangeliums auf; „nun aber", sagt er in seiner Hauspostille, „soll man solches nicht allein von der Absolution verstehen, damit man von Sünden entbindet, sondern, wie im Anfange gemeldet, fasset der Herr hier das ganze Predigtamt oder Kirchenamt mit diesem Befehle zusammen, dass Vergebung der Sünden in der Predigt und in den heiligen Sakramenten verkündigt und ausgetheilt soll werden. Denn darum predigt man das Evangelium, dass die Menschen ihre Sünde erkennen und fromm und gerecht sollen werden. Also taufet man darum, dass uns durch den Tod Christi unsere Sünden sollen vergeben sein, denn der Herr setzet darum sein Abendmahl ein, dass wir glauben sollen, sein Leib sei für uns gegeben und sein Blut für unsere Sünde vergossen und also an Vergebung der Sünde nicht zweifeln." So geschieht Binden und Lösen durch die Predigt des Wortes, welches den Gläubigen die Vergebung der Sünden, und denen, welche sich nicht bekehren wollen, das Gericht Gottes verkündet. Dieses Binden und Lösen vollzieht sich freilich auch durch die Jurisdiktion, welche den Bann über den Boshaften verhängt, aber dieses Handeln der Kirche ist doch wieder an den Dienst der Worte gebunden, denn der Bann wird nur über solche ausgesprochen, an welchen das Wort Gottes keine heilsame Frucht hat schaffen können.

Nachdem der Herr so seine Jünger mit seinem heiligen Geiste und seinen heilsamen Aufträgen betraut hatte, verschwand er wieder vor ihren Augen.

V. 24. Thomas aber, der Zwölfen Einer, der da heisset Zwilling, war nicht bei ihnen, da Jesus kam.

Johannes, welcher in seinem Evangelium mehrfach den Thomas erwähnt hat, erzählt uns allein die Erscheinung des Auferstandenen, welche diesem Jünger in Sonderheit galt. Thomas, welcher in den Kreisen, für welche der Apostel schrieb, unter dem Namen *Δίδυμος*, welches nur eine

Uebersetzung des hebräischen תְּאֹמָא = תְּאֹם = Zwilling ist, bekannter war, befand sich an dem ersten Osterabende nicht mit unter den versammelten Jüngern. Was war davon wohl der Grund? Bengel meint: *quia fortasse remotius habuerat domicilium et sero de resurrectione audierat.* Grotius hatte schon die Vermuthung ausgesprochen: *negotio aliquo, ut credibile est, occupatus.* Das bedeutsame Fernsein des Thomas wird aber sicherlich einen bedeutsamen Grund gehabt haben. Während Chrysostomus der Ansicht ist, dass Thomas von der in der Nacht auf Charfreitag stattgefundenen Flucht der Jünger noch nicht zurückgekehrt sei, lässt Augustinus den Thomas sich erst entfernen, als nach der Ankunft der beiden Emmauswanderer die Stimmung der Jünger eine sehr gehobene wird; er kann nicht glauben, was sie glauben, und ärgert sich schliesslich über diese Ausbrüche des freudigen Glaubens. Eine solche Entfernung des Thomas ist aber nirgends indicirt; es scheint demnach der Apostel schon von Anfang an am Osterabende nicht bei den anderen Gläubigen gewesen zu sein. Er blieb ferne, weil er nicht in diesen Kreis passte, der zu dem Glauben an die glorreiche Auferstehung des Herrn allgemach durchgedrungen war; er suchte den Lebendigen noch bei den Todten. Dass gerade bei Thomas der Glaube an die Auferstehung Christi nicht leicht keimen und wurzeln konnte, darf uns nicht Wunder nehmen; seine ganze Gemüthsart, wie sie sich in den wenigen Stellen zu erkennen gibt, da von ihm gesprochen wird, musste sich gegen diesen Glauben sträuben. Mit treuer Liebe hing er an Jesus, er war entschlossen, mit ihm zu sterben, wenn es sein sollte (Joh. 11, 16), er wollte von ihm nie getrennt sein (14, 5), aber er war zur Schwermuth geneigt und sah desshalb gleich alles im trübsten Lichte (11, 16) und dabei voll Misstrauen, er wollte alles klar und deutlich wissen (14, 5), sich von allem selbst überzeugen.

V. 25. Da sagten die anderen Jünger zu ihm: wir haben den Herrn gesehen! Er aber sprach zu ihnen: es sei denn, dass ich in seinen Händen sehe die Nägelmale und lege meine Finger in die Nägelmale und lege meine Hand in seine Seite, will ich's nicht glauben.

Die Jünger haben von dem Herrn den bestimmten Auftrag erhalten, mit seinem Friedensgrusse hinzugehen; sie thun das, sie gehen zu Thomas hin, dem der Friede noch fehlt. Dieser hat sich in seinem Gram und Kummer in den Unglauben verloren, und Luther lässt ihn nicht übel sprechen: „es habe mit Jesu, meinem Meister, eine Meinung, wie es wolle, dass er so grosse Wunder gethan hat, so ist es doch jetzt aus mit ihm, eben wie mit anderen Menschen; was ein Mal hinunter kommt unter die Erde, das kommt nicht wieder; darum sind meine Gesellen eitel grosse Narren, dass sie sich die Weiber also bereden und ihre Augen durch Gespenst betrügen lassen.“ Als sie ihm zeugen: wir haben den Auferstandenen gesehen, als er an ihrem ganzen Wesen eine höchst auffallende Veränderung wahrnimmt, lässt er sich nicht im mindesten überzeugen; ja ihr freudiges Zeugniss bestimmt ihn nur, desto schneidender seinen Gegensatz aufzustellen. Thomas ist eine reflektirende Natur, er meint, die Jünger hätten es an einer kritischen Untersuchung, an einer kühlen Beobachtung fehlen lassen, sie hätten sich von dem heftigen Affekte, von dem gewaltigen Eindrucke fortreissen lassen; er will prüfen, und da er ihnen nicht traut, will er selbst prüfen mit dem Sinne, welcher nicht so leicht wie das Auge

getäuscht werden kann, da er mit dem Gegenstande in unmittelbare Verbindung tritt; er will mit seinen 10 Fingern sich von dem überzeugen, was diese 10 Apostel, deren Wahrhaftigkeit ihm bekannt ist, ihm bezeugt haben. Man merkt es seinen Worten an, wie fest er davon überzeugt ist, dass sie im Irrthum, in Selbsttäuschung sind. Bengel macht die sehr feine Bemerkung zuerst: *professa incredulitas. Et videre postulat et tangere, utroque sensuum genere. Neque dicit: si videro, credam; sed solummodo: nisi videro, non credam. Neque existimat, se visurum esse, etiamsi ceteri se vidisse dicant. Sine dubio visus est sibi valde iudiciose sentire et loqui; sed incredulitas, dum aliis iudicii defectum tribuit, ipsa saepe duritiem et in ea tarditatem alit ac prodit.* Meyer findet in der Umständlichkeit in den Worten des Jüngers auch „eine fast kecke Zuversichtlichkeit seines Unglaubens“ ausgeprägt. Thomas gibt sich offen und ehrlich, wie er ist, es ist das ein sehr ehrenwerther Zug an ihm; man findet diese Offenheit und Ehrlichkeit nicht bei allen Zweiflern und Ungläubigen, sondern nur bei dem geringen Theile von ihnen, der in dem Zweifel nicht sein Behagen findet, sondern nichts sehnsüchtiger wünscht, als aus dem qualvollen Unglauben zu dem Frieden und der Freude des Glaubens zu gelangen. Allein dieser Unglaube des Thomas hat auch sehr bedenkliche Seiten; er verwirft ohne alle Berechtigung das Glaubenszeugniss der Anderen; weil er nicht sieht, soll nichts zu sehen sein; weil er den Auferstandenen nicht gesehen hat, sollen die Anderen, die ihn sahen, betrogen worden sein! Und er stellt bestimmte Bedingungen, unter welchen er sich in den Gehorsam des Glaubens ergeben will, er verlangt, dass der Herr des Glaubens ihm zuvor gehorsam sei, nach seinem Eigensinne sich richte, nach seinen Launen, wo möglich, handle. Thomas steht als ein rechter Repräsentant des Unglaubens hier. Calvin sagt: *hic Thomae incredulitas refertur, ut inde melius confirmetur piorum fides. Non modo tardus ille et difficilis ad credendum fuit, sed etiam contumax. — Caeterum nobis exemplo est Thomae pervicacia, pravitatem hanc fere omnibus esse ingenitam, ut sponte se ipsos impediant, dum patefactus est ad fidem ingressus.* „Das mag doch ja ein starker Unglaube sein“, sagt Luther ähnlich, „der eben so übel einem Apostel ansteht, als dass Petrus ihn gar verleugnet und sagt, er habe ihn nie gekannt. Das ist doch ja ein harter Kopf, der da meint, es müsse ihm Christus machen, wie er wolle, oder er wolle doch nicht glauben. Gerade, als sei so viel daran gelegen, was er glaube oder nicht glaube. Was dünkt dich doch, dass Christus mit ihm soll anfahen und was der billige Lohn solches Unglaubens sei? Denn hier finden sich mancherlei Sünden. Die erste und grösste, dass er von Christo nicht mehr hält, denn von anderen Propheten, die schlechte Menschen waren. Die andere, dass er seine Mitjünger als Narren verachtet und sich allein für weise hält. Die dritte, dass er meint, Christus müsse es ihm machen, wie er wolle, oder er wolle ihn nicht ansehen.“ Wie wird sich dieser Knoten lösen, der jetzt geschlungen ist? Die Apostel können ihn nicht lösen.

V. 26. Und über acht Tage waren abermal seine Jünger drinnen und Thomas mit ihnen. Kommt Jesus, da die Thüren verschlossen waren, und tritt mitten ein und spricht: Friede sei mit euch!

Acht Tage vergehen, der Auferstandene ist in der Zwischenzeit nicht mehr erschienen. Die Jünger haben an Thomas gearbeitet, doch nichts

ausgerichtet; es ist in der Zeit aber mit ihm auch nicht schlimmer geworden. Sie sind wieder versammelt. Rupertus meint, in Nazareth fänden wir jetzt die versammelten Jünger; Olshausen, welcher schon die unmittelbar vorhergehende Erscheinung dem Ostertage ab- und der Quadragesima darnach zusprechen wollte, hat neuerdings diese Scene auch wieder nach Galiläa verlegt. Das geht aber nicht, der Evangelist deutet mit keiner Silbe an, dass der Schauplatz sich inzwischen geändert hat, er führt uns vielmehr mit dem ἔσω wieder an die bekannte Stelle zu Jerusalem, wo sich der Herr am Osterabende kund that. Wollen sie dort eine Oktave des Osterfestes feiern? Grotius sagt: *videntur discipuli, semel resurrectionis die domini experti praesentiam, eundem diem in posterum sollemnibus conventibus dicasse, Act. 20, 7. 1 Cor. 16, 2.* Luthardt meint das auch, und Lange stimmt ihm bei. Meyer dagegen stellt es in Abrede; wie ich glaube, nicht mit Unrecht. Von einer Sonntagsfeier als Tag des Herrn kann noch keine Rede sein; die Apostel wussten es jetzt noch nicht, dass der Sabbath schon zu ihrer Lebenszeit dem Sonntage Platz machen sollte. Am achten Tage sind die Jünger wieder versammelt, mir scheint es selbstverständlich zu sein, dass sie an diesem Tage bei einander waren. Nach Galiläa hatte der Herr sie beschieden, dort wollte er sich ihnen als den Hirten offenbaren; die Gemeinde lag aber noch in den Windeln der Synagoge und war somit auch an die jüdischen Festvorschriften gebunden. Erst nach Verlauf der grossen Ostersabbathswoche, d. h. erst an dem Abende des Samstages, und, da man im heiligen Lande doch meist des Tages reiste, erst an dem Morgen des achten Tages nach dem Ostertage, was auch Godet sagt, hätten die Jünger aufbrechen können; konnten sie aber aufbrechen zerstreut, vereinzelt, mit Zurücklassung auch nur eines Gliedes dieser heiligen Gesellschaft? Wie ein Hirte wollte Jesus vor ihnen hergehen (προάγει) nach Galiläa, wie eine Herde sollten sie ihm folgen. Thomas aber war nicht reisefertig, er war wohl auch nicht Willens, Jerusalem zu verlassen, ehe ihm alles klar geworden war; dort wo das Unbegreifliche sollte geschehen sein, erwartete er auch, der Wahrheit auf die Spur zu kommen. Um seinetwillen sind die Jünger noch in Jerusalem bei einander, und Thomas ist heute wohl zum ersten Male wieder in ihrer Mitte. Ein Zweifler ist ein unglückseliger Mensch, sein Name verräth schon sein ganzes Elend. Er ist ein zweigetheilter, ein zerrissener Mensch; Thomas hat das diese acht Tage überreichlich erfahren. Er verlangt nach Wahrheit, er ist eine suchende Seele bei allem seinem Unglauben, er flieht nicht den Kreis der Gläubigen, er kommt vielmehr willig an den Ort, da ihm alle seine Zweifel können benommen werden. Luther hat sehr richtig gesehen, wenn er das Herz des Thomas eben so hart wie weich findet. Weil Thomas sich aufrichtig nach dem Lichte der Wahrheit sehnte, daher ging ihm das ewige Licht auch auf; jedem aufrichtigen Zweifler soll es gelingen, der Unglückliche aber, welcher aus seinem Unglauben ein Gewerbe macht, wird verdammt werden. Jesus kommt wieder, gerade wie er vor acht Tagen gekommen ist, τῶν θυρῶν κεκλεισμένων. Waren die Thüren jetzt wieder geschlossen aus demselben Grunde wie vor acht Tagen? Bengel fügt diesen Worten die Bemerkung bei: *nondum plane desierant timere;* Lampe und Lücke halten auch dafür. Das Synedrium war gewiss auf den Jüngerkreis Jesu aufmerksam und konnte leicht zu neuen Verfolgungen Befehl geben; aber die Jünger hatten den Gruss gehört: εἰρήνη ὑμῖν! und hatten die Wunden des

Auferstandenen gesehen, sie konnten sich nicht mehr vor Menschen fürchten, nachdem sie mit ihren eigenen Augen gesehen hatten, dass der allmächtige Gott selbst aus dem Tode errettet. Ungestört wollten sie bei einander sein, desshalb waren die Thüren verschlossen; es fehlte keiner mehr, Thomas war ja selbst gegenwärtig. So auch Luthardt. Und wieder spricht der Herr: *εἰρήνη ὑμῖν!* Sein Friedensgruss gilt dem Jünger in ganz besonderer Weise, dem diese Versammlung der Gläubigen auch gilt. Thomas hat den Frieden noch nicht gefunden, Christus will ihm jetzt den Frieden bringen. *Cor nostrum inquietum est*, sagt Augustinus, *donec requiescat in te;* so ist des Thomas Herz und jedes Zweiflers Herz auch unruhig, es gibt aber auch für den Zweifler nur eine Ruhe — in Jesus Christus.

V. 27. Darnach spricht er zu Thomas: reiche deinen Finger her und siehe meine Hände und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite und werde nicht ungläubig, sondern gläubig!

An Thomas wendet sich der Herr, vor ihn tritt er hin, nicht in zürnender Majestät, sondern in dem vollen Glanze seiner herablassenden Gnade, denn um des Thomas willen ist, wie Luther sehr richtig bemerkt, allein diese Erscheinung und Offenbarung, die schöner und herrlicher ist als die vor acht Tagen, geschehen. Der Erlöser geht in die von Thomas aufgestellten Bedingungen ein: woher kennt er sie? Lücke, Schleiermacher meinen, die anderen Jünger hätten ihm in Eile alles mitgetheilt. So? Der Auferstandene soll dem im Fleische Wandelnden nachstehen? Der Herr, dem keiner mittheilen konnte, was Nathanael unter dem Feigenbaume gethan hatte, dem auch keiner zu hinterbringen brauchte, wie es um einen Menschen beschaffen sei, hat es alles durch sich selbst gewusst. So die Väter und Reformatoren und unter den neueren Auslegern Olshausen, Baumgarten-Crusius, de Wette, Meyer, Godet u. A. Er bedient sich der Worte des Thomas, gut bemerkt Luthardt: „das strafende Wort muss dem sündigenden entsprechen. Es ist dieselbe Art wie 21, 15 ff.“ Die Rede Jesu hat etwas Rhythmisches, es sind zwei parallele Glieder mit einem abschliessenden Satze. Gut paraphrasirt Luther: „du hast gesagt, du wollest nicht eher glauben, denn du sehest meine Nägelmale und legest deine Finger drein. Reiche nun deine Finger her, lieber Thoma, und greife meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite; er räumt ihm also so weit ein, dass er nicht allein sehe wie die Anderen, sondern auch greife und fühle, wie er gesagt hatte.“ Ja, Jesus räumt dem Thomas noch mehr ein, als er zum Beweise des Glaubens begehrt hatte; Thomas wollte die Nägelmale bloss sehen, der Herr will, er soll sie fühlen. Nicht jedem hätte er dieses grosse Zugeständniss gemacht; gut bemerkt Bengel: *si pharisaeus ita dixisset: nisi videro etc., nil impetrasset; sed discipulo pridem probato nil non datur.* Was er aber dem Thomas gewährt hat, will er jedem, der wie Thomas zweifelt, auch gewähren. Trefflich sagt Luther: „solches ist um unsertwillen geschrieben, dass wir lernen sollen, wie lieb uns Christus habe, und wie freundlich, väterlich, sanft und gelinde er mit uns umgeht und mit uns umgehen will. Nicht ein zorniges, ein mitleidendes Herz hat er gegen die Sünder, dass der Teufel sie so gefangen hält; versucht desshalb und thut Alles mit einander, das ihm möglich ist, auf dass er sie aus des Teufels Stücken und der Sünde bringen und bekehren möge. Die Schwachgläubigen will er nicht umstossen noch verwerfen,

sondern duldet ihre Schwachheit, geht gar sanft und säuberlich mit ihnen um. Das beweist er hier an Thoma, welcher, ob er schon grob und einfältig ist, dennoch ist er nicht untreu noch boshaftig, sondern treu und fromm. Er denkt also: ich wollte es wohl gerne glauben, dass Christus von den Todten auferstanden sei, wenn ich es nur glauben könnte; und wünscht von Herzen, dass es nur wahr wäre, aber er kann's doch gleichwohl nicht glauben, dass es möglich sei. Also hat Thomas noch den alten Glauben an Jesus, der gekreuzigt worden ist; er kann's aber nicht verstehen, dass er soll auferstanden sein, und sähe doch von Herzen gerne, dass es wahr wäre. Christus sucht ihn treulich, trägt seine Härtigkeit und hilft ihm zum Glauben." Kurz und gut bemerkt Calvin: *porro quod tam facile Christus Thomae concedit, quod improbe petierat, adeoque ad manus suas palpandas et contrectandum vulnus lateris ultro eum invitat, hinc colligimus, quam sedulo nostrae pariter et illius fidei consuluerit, nec enim unius Thomae, sed nostri quoque habita fuit ratio; ne quid ad stabiliendam fidem nostram deesset.* Er lenkt uns damit auf einen anderen praktischen Gesichtspunkt, welchen Gregor der Grosse schon in folgenden schönen Worten eröffnet hat: *plus nobis Thomae infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum profuit, quia dum ille ad fidem palpando reducitur, nostra mens, omni dubitatione postposita, in fide solidatur.* Doch wir wollen die letzten Worte nicht übersehen: *καὶ μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστός.* Die Uebersetzung Luthers ist nicht ganz genau, sie gibt den vollen Sinn der Worte nicht ganz treu wieder, was auch Hengstenberg anerkennt. Meyer bemerkt treffend: „nicht: sei (so gewöhnlich), sondern werde nicht ungläubig u. s. w. Durch seinen Zweifel an der wirklich geschehenen Auferstehung war Thomas in Gefahr, ungläubig (an Jesum überhaupt) zu werden und diesem seinem wankenden Glauben gegenüber sollte er dadurch, dass er sich von der Auferstehung überzeugte, gläubig werden." Ihm stimmen Luthardt, Hengstenberg, Keil, Godet bei. Thomas steht jetzt auf dem kritischen Punkte, welcher für Zeit und Ewigkeit über ihn die Entscheidung bringt. Sein Unglaube war bis jetzt nur ein partieller, ein relativer, aber er hat sich dem Glaubenszeugnisse der anderen Jünger gegenüber so weit in seinen Unglauben verrannt und verstrickt, dass nur die persönliche Erscheinung des Auferstandenen ihn heilen konnte. Der Herr aber naht sich in dieser Weise nur ein Mal dem Menschenkinde, es heisst dann: Christo an oder von Christo ab. Dazu kommt noch der Umstand, dass Thomas mit seiner Forderung ganz und gar aus dem Gebiete des Glaubens sich verirrt hat; der Glaube steht eben nicht auf den fünf Sinnen, auch nicht auf dem sechsten Sinne, dem inneren Fühlen, der Glaube reicht hinein in die übersinnliche Welt. Thomas bringt sich, wenn er auf dieser falschen Bahn fortwandelt, um allen Glauben. Mit einem Imperative tritt Jesus dem Zweifler entgegen, er wendet sich an seinen Willen. Thomas soll nur wollen, und er wird glauben. Grotius sagt: *incredulitas aliquid habet de voluntario:* ganz richtig. Es kommt bei dem Glauben auf den Willen ganz vornehmlich an.

V. 28. Thomas antwortete und sprach zu ihm: mein Herr und mein Gott!

Hat Thomas von dem Anerbieten des Herrn Gebrauch gemacht? Nach vielen alten Vätern, Ambrosius, welcher meint, Thomas habe nur *de resurrectionis qualitate* und nicht an der Realität der Auferstehung selbst

gezweifelt, Hilarius, Tertullianus, Cyrillus, Gregorius betastete er den Leib des Auferstandenen. Augustinus drückt sich sehr vorsichtig aus: *videbat tangebatque hominem et confidebatur Deum, quem non videbat neque tangebat. Sed per hoc, quod videbat atque tangebat, illud iam remota dubitatione credebat. — Quamvis dici possit, non ausum fuisse discipulum tangere, cum se offerret illi tangendum, non enim scriptum est: et tetigit Thomas.* Die neueren Ausleger sind noch in demselben Schwanken, nach Bengel, Kühnöl, Bäumlein, Godet u. A. überzeugte sich Thomas doch noch durch seine Finger, nach Luthardt, Meyer, Tholuck, Keil verzichtete er freiwillig auf diese Berührung, überwunden sowohl durch Jesu wunderbare Erscheinung als auch durch sein wunderbares Wort. Es scheint mir dieses das einzig Statthafte zu sein; der Herr sagt später nur ἑώρακας und das natürliche Gefühl spricht sich ebenso sehr dafür aus. In diesem Augenblicke, wo er die begehrte Probe machen kann, steht Thomas von jeder Probe, von jedem Probiren ab, denn der Glaube, welcher sich bei ihm in den verborgensten Winkel seines Herzens zurückgezogen hatte, bricht nun mit unwiderstehlicher Macht hervor, da Christus vor ihm steht, dem seine ganze Seele in heiliger Liebe entgegenschlägt. Das Herz hat den Verstand überwunden, die Liebe zu dem Herrn allen Zweifel niedergeschlagen. Ein Anderer hätte jetzt wohl auf die Probe verzichtet, um dann den anderen Tag wieder zweifeln zu können, oder hätte eine andere Bedingung flugs gestellt; Thomas aber reisst sich aus allen Zweifeln und schwingt sich hinauf in eine Höhe, in welche ihm noch kein anderer Jünger, selbst nicht Johannes, vorausgegangen war: εἶπεν αὐτῷ· ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου. Theodor von Mopsueste bemerkt hierzu: *quasi pro miraculo facto Deum collaudat:* so auch Nestorius. Die Socinianer sind seinen Fusstapfen gefolgt, neuerdings Paulus und Fritzsche. Die Väter der Kirche, die Reformatoren, fast alle neueren Ausleger aber finden hier auch nicht mit Ewald einen übertreibenden Ausruf, sondern das entschiedenste Glaubensbekenntniss; Thomas bekennt, dass er in dem Auferstandenen nicht bloss den Herrn aller Dinge, sondern auch den Mensch gewordenen Gott von Gott erkannt und erfahren hat. Gegen die Ansicht Theodors sind die Worte des Evangelisten: εἶπεν αὐτῷ, er legte also zu den Füssen Jesu über Jesus diese Worte nieder (Olshausen, Tholuck, Lücke, Baumgarten-Crusius, de Wette, Meyer, Luthardt, Godet, Hengstenberg, Bäumlein, Keil u. A.), und weiter auch die folgenden Worte des Herrn. In dem Bekenntnisse des Thomas haben wir aber auf ein Zwiefaches zu achten, erstens bekennt er Jesum als Herrn und Gott, und zweitens bekennt er diesen Herrn und Gott als seinen Herrn und Gott. Vortrefflich sagt Luther: „das ist nun die Kraft der Auferstehung Christi, dass St. Thomas, der so tief und verstockt vor allen Andern im Unglauben war, so plötzlich verwandelt gar ein anderer Mann wird, der da nun frei heraus bekennt, dass er nicht allein glaube, dass Jesus auferstanden sei, sondern also erleuchtet wird er durch die Kraft der Auferstehung Christi, dass er nun auch gewiss glaubt und bekennt, dass er sein Herr, wahrer Gott und Mensch sei, durch welchen, wie er jetzt vom Unglauben, aller Sünden Hauptquelle, auferstanden ist, er auch werde am jüngsten Tage auferstehen von dem Tode und mit ihm in unaussprechlicher Herrlichkeit und Seligkeit ewig leben. Da lernt er in einem Augenblicke, das ihm vor unmöglich däuchte, dass er's sollte glauben. — Siehe, also ist Thomas bald aus einem ungläubigen, ungelehrigen, groben Schüler ein sehr

köstlicher Theologus und Doktor worden, der den Herrn Christum seiner Person und darnach auch seines Amtes halben eigentlich und wohl kennt.“ Aehnlich sagt Calvin: *scimus, quo sensu tribuat Christo sciptura domini nomen: quia scilicet constitutus est a patre summus moderator, qui imperio suo omnia contineat, coram quo flectatur omne genu, qui denique sit patris vicarius in mundo gubernando. Ita proprie domini nomen in eum competit, quatenus mediator est in carne manifestatus et caput ecclesiae. Sed Thomas, ex quo dominum agnovit, statim evehitur ad aeternam eius divinitatem, et merito. — Emphatice etiam* s u u m *bis appellat, ut declaret ex vivo et serio fidei sensu se loqui.* Bengel: *nunc Thomas, ad fidem revocatus, Jesum non modo dominum, ut antea agnorat ipse, et resuscitatum, ut condiscipuli affirmabant, agnoscit; sed etiam deitatem eius altius, quam quisquam adhuc confitetur. Est autem sermo per affectum subitum abruptus, hoc sensu: domine mi et Deus mi, credo et agnosco, te esse dominum meum et Deum meum.* Den vollen Gehalt dieses Bekenntnisses, mit welchem Thomas sich und seine Mitapostel alle überbietet, hat man dadurch schwächen wollen, dass man mit Lücke darauf hinwies, wie der Bekenner sich in keiner dogmatischen Stimmung befunden habe und wie Johannes das Wort θεός begrifflich nicht genau fixire, aber mit Meyer können wir hiergegen schon sagen: „es ist ein bekennender A n r u f C h r i s t i in der höchsten freudigen Ueberraschung, in welcher Thomas seinem durch die Ueberführung von der wirklichen Auferstehung mächtig gehobenen Glauben an das göttliche Wesen seines Herrn den begeisterten Ausdruck gibt. Für den dogmatischen B e g r i f f würde allerdings an und für sich der mächtige A f f e k t des Ausrufs denselben weniger geeignet machen; aber diess wird aufgewogen theils durch den Bericht des Johannes selbst, der in diesem Ausrufe nur einen Wiederhall seines eigenen θεὸς ἦν ὁ λόγος finden konnte, theils und vorzüglich durch die folgende Billigung des Herrn. Treffend Erasmus: *agnovit Christus, utique repulsurus, si falso dictus fuisset Deus.*“ Sehr schön sagt Godet: „dieser Vorgang erinnert an den ähnlichen mit Nathanael (Kap. 1). Wie bei diesem Jünger blitzt das Licht plötzlich bis in den Herzensgrund des Thomas hinein und vertreibt alle Dunkelheit; und wie im inneren Leben häufig solche Rückschläge vorkommen, erreicht er von der niedrigsten Stufe des Glaubenslebens aus den Gipfel auf Einen Sprung und spricht die Gottheit seines Herrn in bestimmterer Weise aus, als je selbst Petrus gethan. Der Letzte ist mit einem Male der Erste geworden, und der Glaube der Jünger, wie ihn Thomas bekennt, steht jetzt auf der Höhe, wie im Prolog zum Voraus der Glaube festgestellt ist.“ Ja Jesus bestätigt des Thomas Anschauung und Bekenntniss über seine Person.

V. 29. S p r i c h t J e s u s z u i h m : d i e w e i l d u m i c h g e s e h e n h a s t , T h o m a s , s o g l a u b e s t d u . S e l i g s i n d , d i e n i c h t s e h e n u n d d o c h g l a u b e n .

Der Herr bestätigt mit seiner Antwort des Thomas Wort nach allen Seiten hin; Thomas hat den wahren, den seligmachenden Glauben. Griesbach, Scholz, Lachmann, Meyer schreiben ὅτι ἑώρακάς με, Θωμᾶ, πεπίστευκας; Ich halte aber diese Interpunktion mit Lücke, Tischendorf, Meyer u. A. nicht für richtig; nach ihr soll die durch ὅτι ἑώρακάς με angezeigte Rüge mehr hervortreten. Will Jesus wirklich rügen? *Nihil in Thoma reprehendit Christus*, sagt Calvin, *nisi quod adeo fuerit tardus ad credendum, ut violenter trahi ad fidem necesse fuerit sensuum experimentis:*

quod prorsus abhorret a fidei natura. Aber eine Rüge ist nirgends indicirt. Der Herr will dem Zweifler nur seinen Glaubensstand bezeugen und damit gleichsam fixiren. Thomas hat geglaubt und steht jetzt in diesem Glauben, daher das Perfekt, welches einen Zustand bezeichnet, der aus der Vergangenheit in die Gegenwart herüberreicht, dessen Anfang nur in die Vergangenheit fällt. Er glaubt und ist in diesem Glauben selig: *non negatur beatitudo Thomae*, sagt Bengel, *sed rara et lauta praedicatur sors eorum, qui citra visum credunt. Nam etiam ceteri apostoli, cum vidissent, demum credidere. Μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες, καὶ πιστεύσαντες.* Augustinus findet die Participien des Aoristes schon beachtenswerth: *praeteriti temporis usus est verbis, tamquam ille, qui, quod erat futurum, in sua noverat praedestinatione iam factum.* Lücke greift aber fehl, wenn er meint, diese Participien bezeichneten das Pflegen; Meyer betrachtet sie als richtige Participien der Vergangenheit. Von dem festen Punkte des Seligseins wird rückwärts geschaut: wer selig ist, der hat geglaubt, ohne gesehen zu haben. Thomas ist durch das Sehen zum Glauben und durch den Glauben zur Seligkeit gelangt, dieser Weg wird jetzt nicht mehr frei sein; denn der Herr geht in eine andere Existenzform über, in welcher er sich nicht mehr sichtbar, greifbar darstellt. Eine neue Epoche beginnt nun; an die Stelle der Person des Herrn tritt nun das Wort vom Herrn, das Zeugniss von dem, was Gott Grosses gethan hat. Jetzt heisst es: glauben und sehen, glauben und erfahren. So auch Meyer, Luthardt, Godet, Hengstenberg, Keil.

V. 30. Auch viele andere Zeichen that Jesus vor seinen Jüngern, die nicht geschrieben sind in diesem Buche.

Der Evangelist blickt, so sagen wir mit Augustinus, Calvin, Bengel, Baumgarten-Crusius, Tholuck, de Wette, Meyer, Luthardt, Godet, Ewald, Bäumlein, Keil u. A., auf sein ganzes Werk zurück und nicht bloss auf das letzte Kapitel, das dem Auferstandenen gewidmet war, wie Kühnöl, Olshausen, Lücke, Baur, Ewald, Lange meinen: er versteht also unter den *σημεῖα* nicht andere Erscheinungen des Auferstandenen, wie Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius, Luther, Calov, Maldonatus schon wollten, sondern wie nach Euthymius Vorschlag Jansen, Wolf, Bengel, Lampe, Tholuck, de Wette, Meyer, Ewald, Luthard, Godet, Keil richtig annehmen, Wunderzeichen, durch welche er sich als den Sohn Gottes erwiesen hatte. Diese Zeichen hat der Herr vor seinen Jüngern gethan, nicht dass sie dadurch erst glaubhaft würden, sondern dass sie von ihnen als Zeugen könnten verkündet werden.

V. 31. Diese aber sind geschrieben, dass ihr glaubt, Jesus sei Christ, der Sohn Gottes und dass ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.

Nur eine Auswahl hat der Evangelist getroffen aus der überreichen Fülle und dabei verfolgte er zwei Absichten, welche aber im Grunde zusammenfallen; Jesus sollte vor seine Leser hintreten als *ὁ Χριστός* und als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, d. h. sie sollten den Herrn in seiner heilsökonomischen Stellung wie in seiner ontologischen erkennen, als den Heiland der Welt, der Gottes wesentlicher Sohn ist. Der Glaube an Jesus hatte sich bei den Jüngern auf diesem Wege entwickelt, dass sie zuerst in Jesus den Christ, d. h. den Erfüller der alttestamentlichen Weissagung, den ersehnten Messias erkannten. Aber dabei blieb ihr Glaube nicht stehen: bald erkannten sie in diesem

Gottgesandten den Gottgeborenen, den Eingeborenen vom Vater. „Der Glaube an ihn als Messias war nur der Uebergang zum Glauben an ihn in höherem Sinne, an seine Gottheit. Der Ausdruck Messias bezieht sich auf das Amt, der Ausdruck Sohn Gottes auf die Person Jesu.“ Godet. Der Weg des Glaubens ist heute noch derselbe: aus der Erkenntniss (der theoretischen und praktischen) Jesu als des Christus, als des Erlösers, vertieft sich die Erkenntniss Jesu bis zu dem Punkte, dass wir in ihm die Fleischwerdung Gottes schauen. Diese Erkenntniss sollte aber nicht als ein todtes Kapital daliegen, sondern Leben schaffen, *ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Aus dem Namen, das ist aus dem geoffenbarten Wesen des Sohnes Gottes, fliesst das wahrhaftige Leben, und dieses Leben dauert nur so lange, als es in dem Sohne Gottes bleibt.

Diese Perikope hat für die praktische Behandlung nicht unerhebliche Schwierigkeiten; meistens werden diese dadurch umgangen, dass sich der Verkündiger des göttlichen Wortes auf eine der beiden mitgetheilten Erscheinungen des Auferstandenen freiwillig beschränkt. Dieses Verfahren ist aber nicht korrekt; die Kirche hat beide Erscheinungen zu einer Perikope vereinigt, die kirchliche Rede hat, was so geeinigt worden ist, nicht eigenmächtig zu scheiden. Die Gesichtspunkte, welche bei der Betrachtung der zweiten Osterperikope geltend gemacht wurden, werden an der Oktave des Festes noch zu Recht bestehen.

Als was offenbart sich der Auferstandene den Seinen?

1. Als den Durchbrecher aller Bande,
2. als den Fürsten des Lebens,
3. als den Kündiger der Herzen,
4. als den Gott im Fleische.

Wie erscheint der Auferstandene im Jüngerkreise?

1. Als der Herr aller Dinge,
2. als der Heiland aller Menschen,
3. als der König aller Herzen.

Wie erweist sich der Auferstandene im Jüngerkreise?

Er findet im Jüngerkreise 1. Gläubige;
- *a.* diese erfreut er mit seinem Frieden,
- *b.* diese sendet er aus mit seinem Zeugnisse,
- *c.* diese erfüllt er mit seinem Geiste.

Er findet im Jüngerkreise aber auch 2. Ungläubige;
- *a.* diesen redet er zu Herzen,
- *b.* diesen hilft er zum Glauben,
- *c.* diesen verhilft er zur Seligkeit.

Was bringt der Auferstandene den Seinen?
1. Sich selbst mit seinem Frieden,
2. seinen heiligen Geist mit seiner Vollmacht,
3. seine Gnadenerweisung mit seinem Bekenntnisse.

Der Auferstandene der Friedensfürst.
1. Friede ist sein Gruss, denn er hat Friede gemacht durch seine Wunden;
2. Friede ist sein Gebot, denn mit dem heiligen Geiste rüstet er seine Jünger aus zur Botschaft des Friedens;
3. Friede ist sein Reich, denn zu dem seligen Frieden des Glaubens bringt er die Ungläubigen.

Den Frieden bringt der Auferstandene.
Und zwar 1. den Frieden den furchtsamen Seinen,
2. den Frieden der sündigen Welt,
3. den Frieden dem redlichen Zweifler.

Der Friedensgruss des Auferstandenen.
1. Dieses Friedensgrusses Grund — die Wunden Jesu,
2. dieses Friedensgrusses Vollmacht — die Botschaft des Friedens,
3. dieses Friedensgrusses Bedingung — der lebendige Glaube.

Friede sei mit euch!
1. Friede sei eures Herzens Freude,
2. Friede sei eures Lebens Arbeit,
3. Friede sei eures Unglaubens Ende.

Nicht ungläubig, sondern gläubig!
Denn nur im Glauben ist 1. Freude,
2. Friede,
3. Seligkeit.

Wie ist der Glaube rechter Art?
1. Freudig im Herrn,
2. eifrig im Dienst der Brüder,
3. fest in sich selbst.

III. Die Nachfeier.

1. Der Sonntag Misericordias Domini.

Joh. 10, 11—16.

Der Introitus dieses Sonntages lautet: *misericordia Domini plena est erra, alle luja; verbo Domini coeli firmati sunt, alleluja, alleluja*, Ps. 33,

5 und 6; er gab dem Sonntage den Namen. Sonst wird er auch wegen des Evangeliums und der Epistel der Hirtensonntag genannt. Alt meint, dass beide Texte wegen des wieder beginnenden Hirtenlebens im Freien unverkennbar für diesen Tag gewählt worden seien; ich möchte diess aber doch sehr bezweifeln, die Hirten bildeten in dem Abendlande, da dieses Perikopensystem erwuchs, nicht einen solchen bevorzugten Stand als im Morgenlande. Luther sagt: „diess Evangelium, achte ich, werde darum auf diesen Sonntag gelesen, dass Christus darin meldet, wie er leiden und sterben (V. 12) und doch auch wieder auferstehen werde (V. 16), denn sollte er ein Hirte seiner Schafe sein und bleiben, so musste er nicht im Tode bleiben. Es ist ein tröstlich Evangelium, welches uns den Herrn Christum fein und lieblich vorbildet und lehrt, was er für eine Person sei, was er für Worte führe, und wie er gegen die Leute gesinnt sei. Man kann es aber nicht besser verstehen, denn wenn man gegen einander setzt Licht und Finsterniss, Tag und Nacht, das ist, einen guten Hirten und einen bösen Hirten, wie der Herr selbst thut.“ Die historischen Texte nehmen nun ein Ende und Lehrtexte treten an ihre Stelle. Diess Evangelium macht den Uebergang: es blickt rückwärts und vorwärts; es lehrt, was der gute Hirte schon gethan hat und was er noch thut und thun wird.

Unser Evangelium ist ein Bruchstück aus den längeren Verhandlungen, welche Jesus mit den Juden zu Jerusalem in Anlass der Heilung des Blindgebornen führte.

V. 11. Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe.

Der Herr stellt sich als ὁ ποιμὴν ὁ καλός selbst dar; dieses Bild kommt ihm nicht so in den Wurf, er verweilt mit offenbarem Wohlgefallen bei ihm, er sagt in unserem kurzen Texte noch zwei Mal aus, dass er ὁ ποιμὴν ὁ καλός sei. Jesus will als der gute Hirte erkannt werden. Gut bemerkt Meyer: „ἐγώ mit lebhaftem Nachdrucke wiederholt“; ob er aber mit der folgenden Anmerkung, mit welcher allerdings im wesentlichen Kühnöl, Lücke, Baumgarten-Crusius, Tholuck, Godet u. A. übereinstimmen, das Richtige getroffen hat: „ὁ ποιμὴν ὁ καλός der gute, der treffliche Hirte, diesen schlechthin gedacht, wie er sein soll; daher der Artikel und die nachdrückliche Stellung des Adjektivs. In Christo ist das Ideal des Hirten, wie es im A. T. lebt, verwirklichet, Ps. 23. Jesaj. 40, 11. Ezech. 34:“ möchte ich gar sehr bezweifeln. Bengel legt besser aus: *pastor bonus ille, de quo praedictum est per prophetas* und mit Recht schliessen sich Hengstenberg und Keil ihm an. In dem A. T. werden schon die Männer Gottes, welche das Volk Gottes führen sollten, vielfach mit Hirten verglichen. Mose heisst Jesaj. 63, 11 der Hirte der Herde des Herrn; er erbat sich von Gott den Josua als seinen Nachfolger, dass die Gemeinde des Herrn nicht sei wie die Schafe ohne Hirten, 4 Mos. 27, 16 und 17. David wurde von dem Gotte Israels von den säugenden Schafen geholt, dass er sein Volk Jakob weiden sollte und sein Erbe Israel, Ps. 78, 71. Gott, der Herr, heisst selbst der Hirte seines Volkes sowohl in Beziehung auf den Einzelnen,

wie Genes. 48, 15. Ps. 23, als auch in Beziehung auf das ganze Volk Ps. 77, 21. 78, 52. 80, 2. Mich. 7, 14. Jesaj. 63, 13 ff. Israel ist darnach die Herde Gottes Ps. 74, 1. 79, 13. 95, 7. 100, 3. Jerem. 23, 1 und öfters. In Gottes Auftrag sind die Könige, Priester und Propheten die unmittelbaren Hirten seines Volkes, daher die Dreiheit der Hirten bei Sacharja 11, 3, was sich auch Jerem. 22, 1 ff. 23, 11, 33 und 34 klar und deutlich ergibt. Diese Vertreter genügen aber nicht dem treuen, gnädigen Hirten des Volkes, er verheisst desshalb durch Ezechiel (34, 23): ich will ihnen einen einigen Hirten erwecken, der sie weiden soll, nämlich meinen Knecht David, der wird sie weiden und soll ihr Hirte sein. Micha verkündigt 5, 8 auch das Weiden in der Kraft des Herrn von diesem Verheissenen, dessen Ausgänge von Anfang und von Ewigkeit her sind; und ganz ähnlich beschreibt Jesaj. 40, 11 das Wirken des Knechtes Jehovas des weiteren. Jesus tritt selbst in dieses Bild hinein, so hier, so Luk. 15, 3 ff. und Matth. 18, 12 f. Sein Hirtenherz treibt ihn zu seinem Werke, Matth. 9, 36: sein ganzes prophetisches Wirken ist eine Hirtenthätigkeit gewesen, denn er betrachtete sich als den, der zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel gesandt war (Matth. 15, 24). Als der Hirte geht er für seine Herde in den Tod, wie Sacharja 13, 7 das schon erschaut hatte, Matth. 26, 31 und Mark. 14, 27, als der Hirte steht er wieder von den Todten auf, Hebr. 13, 20. Mark. 16, 7, als der Hirte waltet er über der Menschheit bis an das Ende hin, 1 Petr. 2, 25, als der Hirte erscheint er noch ein Mal hier auf Erden, 1 Petr. 5, 4, um zu scheiden zwischen den Schafen zu seiner Rechten und den Böcken zu seiner Linken (Matth. 25, 32), ja als der Hirte wird er sich in der Ewigkeit noch an den Seinen verherrlichen, er will ihnen das ewige Leben nicht bloss geben, er will sie behüten (Joh. 10, 28), er will sie weiden (Offenb. 7, 17). Die alte Kirche liebte es, den Herrn in dieser Gestalt sich vorzustellen; sie brachte das Bild des guten Hirten, so z. B. gern auf Trinkgefässen an, wie wir aus Tertullianus *de pudic. 1* ersehen: *ubi est ovis perdita, a domino requisita et humeris eius revecta? Procedant ipsae picturae calicum vestrorum.* Die Kirchenväter eiferten nicht gegen diese Sitte, wohl aber der strenge Karthager: *pastor*, *quem in calice depingis*, sagt er *l. c. c. 10*, *prostitutorem et ipsum christiani sacramenti, merito et ebrietatis idolum et moechiae asylum post calicem subsecuturae, de quo nihil libentius bibas*, *quam ovem poenitentiae secundae.* Man brachte auch dieses Sinnbild auf Brunnen u. dergl. an, so erzählt Eusebius *de vita Const. 3, 49: εἶδες δ᾽ ἂν ἐπὶ μέσων ἀγορῶν κειμέναις κρήναις τὰ τοῦ καλοῦ ποιμένος σύμβολα.* Sehr beliebt war dieses Symbol an den Särgen der entschlafenen Christen. Mit Worten wurde aber auch gern der gute Hirt gepriesen, so sagt Gregorius von Nazianz in seiner 36 Rede von dem guten Hirten: *ὡς εἰς τόπον χλόης κατασκηνῶν καὶ ἐκτρέφων ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως, καὶ ἐντεῦθεν ὁδηγῶν καὶ προπολεμῶν κατὰ τῶν θηρίων, τὸ πλανώμενον ἐπιστρέφων, τὸ ἀπολωλὸς ἐπανάγων, τὸ συντετριμμένον καταθεσμῶν, τὸ ἰσχυρὸν φυλάσσων κτλ.*

Das Bild ist sehr sinnig und zart. Hupfeld sagt zu Ps. 23, dass darin „einerseits die liebevolle, zärtlich schonende, vor Allem, was schaden könnte, bewahrende, auf alle Bedürfnisse achtsame Leitung und Fürsorge Gottes für sein Geschöpf, auf der anderen Seite aber auch die der Hirtentreue Gottes entsprechende Gesinnung des Menschen veranschaulicht werde, dass er sich wie ein Schaf im Gefühl seiner Schwäche und Hülfsbedürftig-

keit zu seinem Hirten hält, ihm überallhin folgt, wohin er ihn leitet, und nicht seinen eigenen Weg gehen will, ihm die Führung überlässt, daher sicher, fröhlich und getrost ist.“ Die Alten heben an dem Bilde des guten Hirten hauptsächlich nur einen Zug hervor, Chrysostomus sagt: *ὅταν ἐπιμελῆται, ἑαυτὸν ποιμένα καλεῖ*, ganz ähnlich Theophylaktus: *ὅταν τὴν κηδεμονίαν ἐμφῆναι βούληται τὴν περὶ ἡμᾶς, ποιμένα ἑαυτὸν ὀνομάζει.* Näher liesse sich bestimmen, dass Jesus nach zwei Seiten hin das Bild des guten Hirten zeichnet, entweder sucht der gute Hirte das Verlorene, oder er weidet das Gefundene. Es ist ein köstliches Bild, dieser gute Hirte, und nicht ohne Absicht, dass der Herr gerade unter diesem Bilde uns entgegentritt. Kein Bild ist in so zarten, weichen Farben gemalt, kein Bild so sich herablassend zu der blöden Creatur! Nicht eine einzelne Seite des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen, sondern „das Gesammtverhältniss“, wie Luthardt treffend bemerkt, wird dargestellt. Der Herr setzt mit diesen Worten: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* gleichsam das Thema seiner nachfolgenden Rede fest: Alles, was unsere Perikope noch beibringt, will nur den Beweis dieser Wahrheit liefern. Jesus Christus ist der gute Hirte, denn 1) der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe, *ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.*

Was Jesus sagen will, ist ganz klar: der gute Hirte stirbt für seine Herde. Der Ausdruck *τὴν ψυχὴν τιθέναι* ist aber eigenthümlich und dazu unsrem Evangelisten ganz ausschliesslich eigen (hier noch V. 15, 17 und 18; 13, 37 und 38; 15, 13; 1 Joh. 3, 16). Einige bringen diesen Ausdruck mit der hebräischen Redeweise שׂוּם נֶפֶשׁ בְּכַף Richt. 12, 3. 1 Sam. 19, 5 in Verbindung, so Grotius und Lampe; allein in der hebräischen Formel ist, was Lücke, Meyer u. A. schon richtig bemerkt haben, das בְּכַף wesentlich, es müsste desshalb *ἐν χειρί* wenigstens hier noch dabei stehen. Dieser Zusatz findet sich aber nirgends. Hengstenberg leitet diese Redensart speciell aus Jesaj. 53, 10 „wenn seine Seele ein Schuldopfer setzt“ (תָּשִׂים) ab; allein an ein Schuldopfer ist hier nicht gedacht, sondern an einen Aufopferungstod. Lücke, de Wette, Godet früher und Weiss meinten, es läge das Bild vom An- und Auskleiden hier zu Grunde und verwiesen auf 13, 4 *ἱμάτια τιθέναι*, sowie auf den entsprechenden lateinischen Ausdruck *animam deponere*, *Cornelius Nepos*, *Hannibal* 1. u. ö., also er entkleidet sich seines Lebens, entäussert sich desselben; allein es wäre dann der Zusatz *ὑπὲρ τῶν προβάτων* nicht recht motivirt. Meyer, welchem Luthardt und Keil zustimmen, sagt im Anschluss an *Nonnus*: aus der Vorstellung vom Opfertode als einem entrichteten Lösegeld (Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6) sei dieser Ausdruck zu fassen, so dass es so viel heisse „als seine Seele erlegen, *impendere*, nach dem klassischen Gebrauch von *τιθέναι*, nach welchem es vom Bezahlen gebraucht wird.“ Wenn diese Auffassung mit dem *ὑπὲρ τῶν προβάτων* auch sehr gut zurecht kommt, so verträgt sie sich doch nicht recht mit dem Zusammenhange. Es wird nämlich hier die Sache nicht so dargestellt, dass Einer gleichsam einen Rechtsanspruch an die Schafe erhebt, welcher nun durch die Dahingabe der Seele dieses guten Hirten befriedigt wird. Auch findet sich diese Anschauung nirgends wieder in dem johanneischen Evangelium. Ewald kommt der Wahrheit schon näher, wenn er bemerkt, das Bild des Setzens sei von einem Schatze entlehnt, welchen ein Kampflustiger aller Welt hinsetzt, dass, wer wolle, ihn im Kampfe mit ihm darum als Sieger nehmen möge, also vom Kampfpreise, den ein

Held aussetzt oder in das Spiel einsetzt. Die Vorstellung ist, was jetzt auch Godet anerkennt, diese, der gute Hirte weidet seine Herde, da kommt der Wolf, der gute Hirte flieht nicht, sondern geht dem reissenden Feinde muthig entgegen, er widersetzt sich ihm, er stellt sich vor seine Herde als ein *πρόμαχος* und wirft sich dem Feinde entgegen, dass inzwischen seine Herde sich retten kann. Diese Anschauung passt an allen Orten, wo Johannes sich so ausdrückt. Der gute Hirte hat eine solche Liebe zu seiner Herde, dass er das höchste Gut, das er hier auf Erden hat, sein Leben für sie in die Schanze schlägt. Der Werth des Gutes wird durch *ἡ ψυχή* noch schärfer bezeichnet, als es durch *ζωή* geschehen konnte. Er opfert nicht bloss das äussere Leben, sondern geht mit voller Schmerzensempfindung in den Tod für die Seinen, und zwar ungezwungen, ganz freiwillig, wie Ammonius noch ausdrücklich hervorhebt: *εἰπὼν τὸ τίθημι, ἔδειξεν, ὅτι ἑκὼν ἔπαθεν*, was auch Chrysostomus thut. Der gute Hirte ist bereit, für seine Schafe zu sterben, *ὑπὲρ τῶν προβάτων*. Der Herr, welcher sich als den Hirten gibt, vergleicht hier die Menschen mit Schafen. Wie das Bild des Hirten auf eine ganz einzige Weise seine Liebe und Treue hervorhebt, so ist unter dem Bilde des Schafes die Beschaffenheit der Gott noch gefälligen Menschheit auf das treuste dargestellt. „Es gibt kein Bild in der Natur", sagt Steinmeyer sehr wahr, „welches so treu und so schlagend die Unselbständigkeit und eigene Hülfslosigkeit den Menschen darstellte." Doch gehört noch etwas hinzu, was Luther sagt: „dasselbige fast einfältige Thier hat doch diese Art vor anderen Thieren, dass es bald seines Hirten Stimme höret und folget sonst Niemand nach, hänget gar an seinem Hirten und suchet Hülfe bei ihm allein und kann sich selbst nicht helfen, sondern stehet gar in fremder Hülfe." Dieterich führt die Aehnlichkeit sehr in's einzelne aus: *ovis pastorem suum novit, ovis vocem pastoris agnoscit et sequitur, ovis animal est infirmum et proclive ad errandum, naturalis inter lupum et ovem ἀντιπάθεια; ovis est animal timidum et lupum exhorrescens, est animal simplex, pacificum ac innocens, est animal mansuetum et patiens, est animal sobrium ac temperans, est animal ruminans, est animal utilissimum.* Für diese seine Schafe lässt der gute Hirte nun sein Leben; *ὑπὲρ τῶν προβάτων* sagt der Herr. Wie ist nun dieses *ὑπέρ* zu fassen? Hofmann sagt in seinem Schriftbeweise 2, 1, 296: „in wie fern es um ihretwillen nöthig ist, kann man natürlich der Gleichnissrede nicht unmittelbar entnehmen. Doch ist jeden Falls richtig, dass sie nicht an einen Versöhnungstod (Olshausen), sondern an einen Tod der Aufopferung denken lässt (de Wette); und der Begriff der Stellvertretung liegt nicht ein Mal in so fern in den Worten *ὑπὲρ τῶν προβάτων*, dass man sagen könnte, der Sterbende erspare denen das Sterben, für welche er stirbt (Tholuck). Der Wolf erafft nicht bloss und zerreisst, er zerstreut auch, um das eine wie das andere zu verhüten, tritt der Hirt ihm entgegen. Aber das Gleichniss reicht auch nicht aus, das zu bezeichnen, was gemeint ist. Denn wenn ein Hirt sein Leben nicht nur wagt, sondern auch verliert, so ist die Herde dennoch preisgegeben und verloren." Allein sicherlich will Jesus nicht sagen, dass, wenn der Hirte von dem Wolfe erwürgt wird, seine Herde doch zerrissen und zerstreut wird: der Tod des Hirten löscht nicht bloss den Blutdurst des Wolfes, sein Kampf bis zum Tode schafft der Herde auch Zeit und Raum zu entrinnen. Eben so gewiss ist es auch, dass das Sterben des Hirten im weiteren Sinne ein stellvertretendes ist. Der Wolf

will nicht an den Hirten, sondern an die Schafe; die Schafe können sich aber nicht vertheidigen, der gute Hirte tritt für sie ein: sie selbst können sich nicht retten, der Hirte kann es und thut es. Der Hirte kämpft also doch, damit seine Herde nicht zu kämpfen brauche; er stirbt freiwillig, damit die Schafe seiner Herde dem Tode, dem sie ohne das anheimfallen würden, entrinnen. Eine Stellvertretung findet demnach allerdings statt, freilich nicht in dem strengen Sinne Anselms und der auf ihn sich gründenden Scholastiker.

Der Herr sagt nicht, dass er selbst sein Leben lasse; er sagt nur, er sei der gute Hirte, und der gute Hirte thue solches. Er verheisst, er weissagt, und zwar stellt er absichtlich das Zeitwort in die Gegenwart, denn er ist jetzt schon im Begriff, sein Leben für seine Schafe einzusetzen und herzugeben. Gut sagt Gregorius: *fecit*, *quod monuit, ostendit, quod iussit. Bonus pastor pro ovibus suis animam suam posuit.* Ja Christus hat für die Seinen das Opfer dargebracht, zu welchem sich kein Mensch entschliessen kann. Denn der Mensch von Natur spricht mit dem Chore in Sophokles Antigone (220):

οὐκ ἔστιν οὕτω μῶρος, ὃς θανεῖν ἐρᾷ,

und denkt wie Iphigenia in Aulis nach Euripides (1237 ff.):

τὸ φῶς τόδ᾽ ἀνθρώποισιν ἥδιστον βλέπειν,
τὰ νέρθε δ᾽ οὐδέν. μαίνεται δ᾽, ὃς εὔχεται
θανεῖν. κακῶς ζῆν κρεῖσσον, ἢ θανεῖν καλῶς,

wie denn ja auch Aristoteles in seiner Ethik 3, 6 sich dahin auslässt: *φοβερώτατον ὁ θάνατος. πέρας γάρ καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι.*

V. 12. Der Miethling aber, der nicht Hirte ist, dess die Schafe nicht eigen sind, siehet den Wolf kommen und verlässet die Schafe und flieht und der Wolf zerreisst und zerstreut die Schafe.

Dem guten Hirten steht der Miethling, *ὁ μισθωτός* gegenüber. So ist es früher gewesen in den Zeiten des A. B., da standen den Hirten, welche Gott in den Propheten seinem Volke erweckt hatte, Miethlinge gegenüber, welche sich weideten und nicht die Herde; so war es zu den Zeiten, da der einige Hirte von dem Gotte Israels den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel erweckt worden war, da waren Meister in Israel wie Gamaliel solche Miethlinge, während die anderen fast alle Dieben glichen; so ist es noch heutzutage. Wir fragen nicht, wer hat diese Miethlinge gemiethet, das liegt ausserhalb der Rede des Herrn; auch nicht, auf wen münzt es Jesus mit diesem Miethling ab? Die meisten Ausleger, so Lücke, Luthardt, Bäumlein, Keil behaupten, dass er damit eine Charakterzeichnung der Pharisäer gebe; Godet aber denkt an die Priester, welche aus Pflichtgefühl die Aufgabe hätten erfüllen sollen, die Jesus aus Liebeseifer auf sich nahm. Hengstenberg erklärt schliesslich, der Miethling sei kein realer, sondern nur ein gedachter Gegensatz zu dem Herrn. Wir legen den Reden des ewigen Wortes eine mehr als casuelle, temporelle Bedeutung bei: sie sind für alle Zeiten gesprochen. Darum fragen wir lieber, wer fällt unter den Begriff *ὁ μισθωτός*? Calvin sagt: *se unicum esse pastorem praedicat, ut certe in neminem alium proprie hic honor et titulus competit. Quotquot enim fidi sunt ecclesiae pastores, quia eos ipse excitat, necessariis dotibus instruit, gubernat suo spiritu, in illis operatur, non faciunt, quominus ipse solus*

ecclesiae suae praesit et solus pastor emineat. Tametsi enim eorum utitur ministerio, pastoris tamen munus sua virtute obire et exsequi non desinit: ita etiam magistri sunt et doctores, ut eius magisterio non derogent. Da der Herr, um mit einem andern Gleichnisse zu reden, Arbeiter miethet in seinen Weinberg, so könnte hiernach jeder Diener an dem Worte ohne Weiteres als ein μισθωτός bezeichnet werden. Doch daran denkt Christus, welcher nicht das ansieht, was vor Augen ist, sondern das Herz, hier ganz und gar nicht. Calvin sagt: *mercenarios intellige, qui doctrinam puram retinent et qui per occasionem, ut Paulus Phil. 1, 15 loquitur, potius quam recto zelo veritatem annunciant* und, müsste man hinzufügen, diess um schnöden Gewinnes willen thun. *Quis est,* fragt Augustinus, *ergo mercenarius? Sunt in ecclesia quidam praepositi, de quibus Paulus apostolus dicit; sua quaerentes, non quae Jesu Christi: quid est sua quaerentes? Non Christum gratis diligentes, non deum propter deum quaerentes, temporalia commoda consectantes, lucris inhiantes, honores ab hominibus appetentes: haec quando amantur a praeposito, et propter haec servitur Deo, quisquis est talis, mercenarius est, inter filios se non computet.* Man kann gemiethet sein, ohne ein Miethling zu sein, man kann in gewissem Sinne ein Miethling und zugleich ein Hirte, und zwar ein guter Hirte sein; wie ja der ὁ ποιμὴν ὁ καλός um desswillen auch der ἀρχιποίμην heisst (1 Petr. 5, 4). Der aber, welcher ein Miethling ist und οὐκ ὢν ποιμήν. Meyer erklärt diesen bedeutsamen Zusatz: „Hirte im Sinne des Eigenthümers der Schafe, die er weidet, daher zur Nähererklärung οὗ οὐκ εἰσὶ κτλ. zugesetzt ist," wie mir scheint, nicht gerade glücklich. Die Alten sagten schon, dass der Hirte ποιμήν von dem ποιμαίνειν heisse, wie Chrysostomus spricht: Χριστὸς ποιμήν, ὅτι ἡμᾶς νέμει. Der Miethling ist kein ποιμήν, denn sein Absehen ist nicht darauf gerichtet, dass die Herde etwas von ihm habe, sondern lediglich darauf, dass er etwas von der Herde habe und — das ist der Fortschritt des Gedankens — er sorgt für die Herde nicht, weil er die Schafe derselben nicht als sein Eigenthum ansieht, sondern als einen fremden Besitz, der ihm weiter nichts angeht, als dass er ihm einen bestimmten Lohn einträgt. Zwischen dem Miethling und der Herde besteht kein enger Zusammenhang, kein festes, lebendiges, sympathisches Band. Das kalte Geld hat die Verbindung allein zu Wege gebracht: sie löst sich wieder, sobald ein grösserer Gewinn sich zeigt, oder Gefahr und Schaden droht, den Gewinn oder gar das Leben einzubüssen. Wo eine Herde weidet, da sammeln sich auch die Wölfe; der Wolf ist der gefährlichste Feind der Schafe. Das A. T. erzählt freilich nicht gerade, dass Wölfe die Herden überfallen haben, spricht aber viel von den reissenden, gierigen Wölfen, Zeph. 3, 3. Habak. 1, 8. 1 Mos. 49, 27, und deutet an, dass der Wolf dem Schafe am meisten nachstellt. (Jesaj. 11, 6 u. 65, 25 vergl. dazu Sir. 13, 21.) Die alten Klassiker erwähnen sehr häufig diese reissenden Wölfe; *triste lupus stabulis,* sagt schon Phädrus. Was bildet der Herr nun unter diesem λύκος ab? Augustinus und die meisten Väter sagen, *diabolus est et qui illum sequuntur,*[1]) so auch Luther, und neuerdings Luthardt, Baumgarten-Crusius, Olshausen, Stier. De Wette mag davon nichts wissen; Meyer und Lücke meinen, der Wolf sei überhaupt das Bild jeder antimessianischen Macht, welche erscheint, die aber als solche

[1]) Gelegentlich legt Augustinus und nach ihm andere Väter den Wolf auf die *haeretici* und *schismatici* aus.

eben im Teufel ihr beherrschendes Prinzip hat. Joh. 12, 31. 14, 30. Matth. 10, 16. Lange vergreift sich vollständig, wenn er unter dem Wolf die römische Weltmacht versteht: Godet denkt an die Pharisäer, welche Jesum eigentlich zum Tode verurtheilt hätten. Da der Herr selbst das Bild nicht auslegt, dürfen wir auch nicht sagen, nur diess ist unter dem Wolf zu verstehen. Der Miethling flieht auch nicht erst, wenn der Menschenmörder von Anfang kommt; er flieht vor jeder feindseligen Macht, die wider den Herrn und seinen Gesalbten anrückt. Denn das ist eben des Miethlings Art, dass er, wenn er den Wolf kommen sieht, ἀφίησιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει. Der Miethling macht also nicht den geringsten Versuch, die Herde zu retten, er gibt sie gleich Preis, denn er mag ihretwegen sich selbst nicht in Gefahr begeben. Er verlässt die Herde, noch ehe der Wolf sie angefallen hat. Wie nichtswürdig, wie schändlich ist das. Sacharja 11, 17 beschreibt die Hirten, in welchen die Niederträchtigkeit den höchsten Grad erreicht hat, als die, welche die Herde verlassen, vergl. Neumann dazu. Ja der Miethling begnügt sich nicht ein Mal damit, die Herde zu verlassen, die Schafe sich selbst zu überlassen; er flieht, er eilt, so schnell, als seine Füsse ihn nur tragen, von dannen und blickt nicht ein Mal nach seiner armen Herde sich um, sie liegt ihm auch nicht im geringsten am Herzen. Augustinus legt dieses Fliehen des Miethlings ganz gut so aus: *quis est mercenarius? Qui videt lupum et fugit, qui sua quaerit, non quae Jesu Christi. Peccantem non libere audet arguere. Ecce nescio, quis peccavit, graviter peccavit, increpandus est, excommunicandus est: sed excommunicatus inimicus erit, insidiabitur, nocebit, cum potuerit. Jam ille, qui sua quaerit, non quae Jesu Christi, ne perdat, quod sectatur, humanae amicitiae commoditatem et inimicitiarum humanarum incurrat molestiam, tacet, non corripit: ecce lupus ovi guttur apprehendit, diabolus fidei adulterium persuasit: tu taces, non increpas, o mercenarie, lupum venientem vidisti et fugisti. Respondet forte et dicit: ecce hic sum, non fugi: fugisti, quia tacuisti, tacuisti, quia timuisti. Fuga animi timor est, corpore stetisti, spiritu fugisti.* Ganz vortrefflich lässt sich auch Gregorius also aus: *non pastor, sed mercenarius vocatur, qui non pro amore intimo oves dominicas, sed ad temporales mercedes pascit. Mercenarius quippe est, qui locum quidem pastoris tenet, sed lucra animarum non quaerit, terrenis commodis inhiat, honore praelationis gaudet, temporalibus lucris pascitur, impensa sibi ab hominibus reverentia laetatur. Istae sunt etenim mercedes mercenarii, ut pro eo ipso, quod in regimine laborat, hoc quod quaerit inveniat, et ab haereditate gregis in posterum alienus existat. Utrum vero pastor sit an mercenarius, cognosci veraciter non potest, si occasio necessitatis deest. Tranquillitatis enim tempore plerumque ad gregis custodiam sicut verus pastor sic etiam mercenarius stat, sed lupus veniens indicat, quo quisque animo super gregis custodiam stabat. Lupus etenim super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit, sed is, qui pastor esse videbatur et non erat, relinquit oves et fugit: quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiae non praesumit. Fugit autem non mutando locum, sed subtrahendo solatium. Fugit, quia iniustitiam vidit et tacuit. Fugit, qui se sub silentio abscondit.*

Dem Wolf steht kein Hinderniss entgegen; er kann sich nun mit ganzem Ungestüme auf die wehrlose, verrathene Herde stürzen. Er thut es: καὶ ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει τὰ πρόβατα. (Der *Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Cantabrigiensis* haben die beiden letzten Worte nicht.) *Lacerat*,

sagt Bengel sehr richtig, *quas potest, ceteras dispergit, duae rationes nocendi.* Dieses Zwiefache — *ἁρπάζειν* und *σκορπίζειν* — tritt alle Mal ein, wenn es dem Wolf gelingt, in die Herde des Herrn einzubrechen; selbst dann, wenn der Hirte sein Leben für die Seinen eingesetzt hat. Als der gute Hirte in dem Kampfe mit dem Wolfe erlegen war, so würgte der Wolf — Judas der Verräther ging hin und erhängte sich selbst, die andern aber zerstreute er — Marc. 14, 27. Die einen werden von dem Feinde des Herrn überwältigt und fallen wieder in die Stricke Satans; die andern suchen, weil ihr Zusammensein ihnen keine Sicherheit gewährt, in allerlei Schlupfwinkeln Rettung, sie verlassen die Kirche, welche sie nicht vor allem Schaden bewahren konnte, und flüchten in die Conventikel der Sektirer und Separatisten.

V. 13. Der Miethling aber flieht, denn er ist ein Miethling und achtet die Schafe nicht.

Jesus will den Contrast noch schärfer markiren: wie Tag und Nacht stehen der Hirte und der Miethling einander gegenüber. Bengel sagt: *observandum antitheton:*

mercenarius	*ego*
mercenarius est	*pastor bonus*
non est cura ei	*novi*
fugit	*animam meam pono.*

Es ist ein kläglicher, herzzerreisender Anblick [1]), wenn man eine solche Herde zerrissen und zerstreut sieht; dem Herrn wallte sein Herz voll Erbarmen, so oft als er diese Herde ohne Hirten ansah. Wie kann ein Mensch solch ein Unheil geschehen lassen? Wie kann er es über das Herz bringen, die Schafe so elend umkommen zu lassen? Der Erlöser löst diese Fragen der Verwunderung; wenn auch die Worte *ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει* als Einschiebsel auf Grund des *Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis* und *Parisiensis VIII* gestrichen werden müssen nach Tischendorf und Weiss. Es kann nicht anders sein, der Wolf muss die Schafe zerreissen, zerstreuen, denn der, welchem die Schafe anvertraut sind, ist ja kein Hirt, sondern nur ein Miethling, ein Mann ohne Herz, ohne Aufopferungsfähigkeit, ein erbärmlicher Mensch, welcher statt nach der Schleuder und der Tasche mit den glatten Steinen zu greifen, nach dem Säckel mit seinen 30 Silberlingen greift, denn um des eigenen Nutzens und Geizes willen hat er gedient, und so schnell wie möglich flieht. Da er ein Miethling ist, *οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων.* Die Schafe sind ihm gleichgültig, ihr Wohl und Wehe berührt ihn nicht. Gut sagt Gregorius: *sola enim causa est, ut mercenarius fugiat, quia mercenarius est. Ac si aperte diceretur; stare in periculo ovium non potest, qui in eo, quod ovibus praeest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quaerit. Dum enim honorem amplectitur, dum temporalibus commodis laetatur, opponere se contra periculum trepidat, ne hoc, quod diligit, amittat.* Damit ist freilich alles erklärt, aber aus dieser Erklärung geht auch evident hervor, dass dieser Miethling nicht bloss weit hinter dem guten Hirten zurücksteht, sondern vielmehr diess, dass zwischen ihm und dem guten Hirten auch nicht die geringste Gemeinschaft mehr besteht. Die Schafe, deren der Miethling

[1]) Der Herr würde dieses in dem vorhergehenden Verse durch das zuletzt nochmals gesetzte *τὰ πρόβατα* geflissentlich hervorheben, wenn es ächt wäre.

nicht Sorge trägt, sind ja nicht ein herrenloses Volk; diese Schafe sind ἴδια des Herrn, des guten Hirten. Zwischen dem guten Hirten und den Schafen seiner Weide ist eine wahre Herzensgemeinschaft. Der gute Hirte gibt den Seinen nicht ein Mal nur in einer That den Beweis, dass sie ihm ans Herz gewachsen sind, er bleibt mit ihnen ununterbrochen in dem innigsten, lebendigsten Verhältnisse.

V. 14. Ich bin der gute Hirte und erkenne die Meinen und bin bekannt den Meinen.

Noch ein Mal hebt der Herr an: ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός; er will einen zweiten Beweis dafür liefern. Der gute Hirte gibt nicht bloss sein Leben in den Tod für seine Herde, sondern gibt sein Leben seiner Herde, er stirbt nicht bloss für sie, sondern lebt auch für sie; er lebt mit ihr in der innigsten Herzensgemeinschaft, γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν. Grotius hat diese tiefen Worte übel gefasst, wenn er sagt: *novi autem hic intellige, quanti me faciant:* das γινώσκω will mehr aussagen als eine gegenseitige Werthschätzung. Andere, wie z. B. Gregorius *(cognosco oves meas hoc est diligo)*, Lampe, Kühnöl u. A. wollen γινώσκειν gleich *diligere* fassen: allein so wahr als Calvin sagt: *cognitio ex amore nascitur*, — ein Satz, welchen übrigens schon die griechischen Philosophen in seiner Wahrheit erkannt haben — so haben wir auch nicht den mindesten Grund, von der ursprünglichen Bedeutung des γινώσκειν abzugehen. So auch Baumgarten-Crusius, Lücke, Luthardt, Meyer, Godet, Hengstenberg, Keil u. A. Der Herr, der gute Hirte, erkennt die Seinen. Ist diess mit Luther auszulegen: „eure Schafe, spricht er zu den Juden, haben ihre Zeichen, aber meine Schafe haben ein anderes Merkzeichen und sind also gezeichnet, dass sie niemand kennt als ich allein. Denn obwohl die Christen auch äusserlich von Christo gegebene Zeichen haben, nämlich die Taufe, Sakrament und Predigt des Evangeliums, so ist doch gleichwohl mancher, der das Evangelium hört und mit den Andern zum Sakrament geht, ein Schalk und Unchrist: aber dabei ist es allein zu kennen, wo inwendig im Herzen der Glaube ist, der Christum für seinen Herrn hält." Weiss hat diese Auffassung wieder aufgegriffen, nach ihm sagt Jesus, dass er als ein Herzenskündiger die Seinen aus der Masse der Israeliten herauskennt. Allein das wird nicht angehen, denn Christus vergleicht dieses wechselseitige Erkennen zwischen sich und seinen Schafen mit dem Erkennen, was zwischen dem Vater und dem Sohne statt hat. Der Vater und der Sohn erkennen sich unmittelbar, ohne je erst untersuchen zu müssen, ob der Vater auch wirklich der Vater und der Sohn wirklich der Sohn ist. Der Herr erkennt die Seinen, das will sagen: es ist nichts in ihnen, was ihm unzugänglich und verborgen wäre, sie sind ihm ganz durchsichtig und offenbar, er erkennt also jedes Bedürfniss, jeden Mangel, jede Regung und Bewegung des Herzens. Und wie bei dem Erkennen das Objekt, das erkannt wird, von dem Subjekte, welches erkennt, gefasst und in sich aufgenommen wird zu einem bleibenden Besitze: so erkennt der Herr auch die Seinen, und umgekehrt erkennen die Seinen den Herrn, indem sie sich gegenseitig durchdringen, erfassen, besitzen und haben, indem sie für einander und in einander leben. Der Herr erkennt die Seinen zuerst, aus diesem seinen Erkennen entspringt nun das Erkanntwerden des erkennenden Herrn von unserer Seite; der Herr, welcher uns erkennt, gibt sich uns damit zu erkennen und zu erfahren. Wir erkennen Gott überhaupt nur, weil er uns erkennt, und je nach dem er uns

erkennt, sich uns offenbart. Auf Seiten Gottes ist die Initiative allemal; wenn die Gnade nicht als *praeveniens* in's Mittel treten wollte, könnte sie gar nichts zu Stande bringen. Gott muss erst zu uns herabsteigen, wenn wir zu ihm hinaufsteigen sollen; Gott muss uns erst ergreifen, wenn wir ihn ergreifen und uns aneignen sollen. Vergl. Gal. 4, 9: *νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*. Phil. 3, 12. Die ganze Theologie ist eine praktische Wissenschaft, sie geht aus der Erfahrung hervor und will wieder zur Erfahrung führen. Der Herr spricht hier sehr bestimmt nun von solchen Schafen, die er *τὰ ἐμὰ* nennt; nur von diesen sagt er, dass er sie erkenne und dass sie ihn erkennen. Die Prädestinationsleute haben hier gutes Fahrwasser; auch die, welche auf die Lebensdahingabe des guten Hirten keinen Werth legen, berufen sich auf diese Stelle, wornach es scheint, als habe sich der Hirte sein Eigenthum nicht erst durch sein unschuldiges Blut erkaufen müssen. Allein so wenig als Cap. 1, 11 *οἱ ἴδιοι* sich der Prädestination zu Liebe auslegen lässt, sondern die Juden bezeichnet als das Volk, welches Gott in seine ganz besondere Pflege und Leitung genommen hat, um sich in ihm zu verherrlichen, so ist es auch hier. Diese *τὰ ἐμά* sind auf dem heilsökonomischen Wege das geworden, was sie sind. Dass der gute Hirte durch sein Leiden und Sterben wahrhaft erst Eigenthümer seiner Herde wird, stellt dieses nicht in Abrede; es wird sich wohl ergeben, dass der gute Hirte, eben weil er die Seinen kennt und von ihnen erkannt sein will, sein Leben für seine Schafe dahingibt.

Dieses Verhältniss des Herrn zu den Seinen, nach dem er sie erkennt als die Schafe seiner Herde und sie ihn als ihren guten Hirten erkennen, hat ein Analogon.

V. 15. Wie mich der Vater erkennet und ich kenne den Vater. Und ich lasse mein Leben für die Schafe.

Saepe, sagt Bengel, *habitus fidelium ad Christum deducitur ex habitu Christi proprio ad patrem. 14, 20. 15, 10. 17, 8, 21. Matth. 11, 27. Luc. 22, 29. 1 Cor. 11, 3. 15, 28. Ap. 3. 21.* „Wie nun dort," bemerkt Luthardt, „die Gemeinschaft von Christo ausgeht, so ist analoger Weise auch hier diess, dass der Vater ihn erkennt, vorangestellt, dass er den Vater, an zweiter Stelle gesagt. Er weiss seine ewige Liebesgemeinschaft mit dem Vater von diesem begründet. Da nun im ganzen Zusammenhang nur von Heilsverhältnissen die Rede ist, so sind wir auch für das Verständniss dieses Wortes zunächst auch nur auf diese verwiesen, d. h. auf das ewige Verhältniss des Sohnes zum Vater nur in dem Sinne, in welchem es im Zusammenhang mit dem ewigen Liebesrathschluss steht und durch denselben bestimmt ist, wenn wir auch nicht vergessen, dass die geschichtlichen Verhältnisse, in welche sich Gott begibt, ihren Grund in den wesentlichen Verhältnissen Gottes selbst haben, oder mit anderen Worten, dass das Gesetz der Analogie, wie es als göttliches Gesetz in unserem Evangelium zur Erscheinung kommt, uns berechtigt, den Grund dieses heilsgeschichtlichen Verhältnisses von Vater und Sohn in ihrem innergöttlichen wesentlichen Verhältnisse, als in seiner höheren Analogie zu suchen. Der Vater kennt ihn, heisst hier demnach zunächst: er steht in Gemeinschaft mit ihm als Christo, d. h. als dem persönlichen Liebes- und Huldgedanken. Und so kennt ihn denn auch Christus als den Grund seiner, sofern er die Erscheinung des realen Liebes- und Huldgedankens Gottes unter den Menschen ist." Die hl. Schrift ist sehr zurückhaltend und keusch, sie führt uns nicht hinein in

jenes Allerheiligste, da der Vater mit dem Sohne und dem hl. Geiste von Ewigkeit zu Ewigkeit thront; nur hin und wieder eröffnet sie uns aus dem Leben und Weben des dreieinigen Gottes nach aussen hin einen Blick in jenes verborgene, geheimnissvolle Stillleben der h. Dreieinigkeit in sich selbst. Es ist aber gewiss nicht wohlgethan, überall, wo so ein Blick uns sich darbietet, gleich zuzufahren und, mit dem Vorgeben, dass sich Alles nur auf die heilsgeschichtliche Selbstentfaltung Gottes bezöge, den Vorhang wieder vorzuziehen. In unserer Stelle ist nirgends angezeigt, dass wir das Erkennen des Vaters in Bezug auf Jesus auf das Erkennen Jesu als des Christus beschränken sollen, vielmehr, da der Herr den Erkennenden seinen Vater nennt, ja den Vater schlechtweg, wird der Gegenstand dieses Erkennens Gottes des Vaters nur Gott der Sohn sein können, wenn das Wort ὁ πατήρ, das 2 Mal in unserem Verse vorkommt, nicht sinnlos dastehen soll. Der Vater erkennt den Sohn und der Sohn erkennt den Vater, so steht hier und nicht, dass Gott seinen Gesandten und der Gesandte seinen Gott erkennt; es liegt also doch am nächsten, auf jenes innergöttliche, wesentliche Erkennen in der immanenten Trinität zurückzugehen. Jenes Verhältniss zwischen dem Vater und dem Sohne ist das höchste Gleichniss von dem Verhältnisse zwischen dem Herrn und den Seinen; wie Vater und Sohn in dem hl. Geiste eins sind, so ist derselbe hl. Geist, welchen Christus den Seinen gibt und welchem die Seinen sich ganz hingeben, das Band der Gemeinschaft zwischen Christus und seiner Gemeinde. Luther sagt: „das ist eine herrliche, tröstliche Erkenntniss, dadurch der Vater seinen lieben Sohn kennt mit unaussprechlicher, gründlicher, ewiger Liebe, wie er auch öffentlich durch die Stimme vom Himmel bezeugt hat, Matth. 3, 17. Weil nun der Vater Christum also kennet und Christus gleich also uns, seine Schafe, auch erkennet, so wird daraus einerlei Erkenntniss, so vom Vater durch Christum auch an uns gelanget und dadurch wir wiederum durch Christum des Vaters Herz gegen uns erkennen sollen, nämlich dass wie er Christum, seinen Sohn, liebt, so trägt er um seinetwillen auch gegen uns, so Christum als die Schäflein ihren Hirten erkennen, rechte, väterliche Liebe, dass wir wissen sollen, weil er uns seinen Sohn gegeben hat, dass er uns nicht will verloren oder verdammt haben, so wir nur an denselben glauben.“ Hierzu fügt Calvin noch ein wichtiges Moment: *interea mutuum a nobis officium exigit, quia sicuti ad nos tuendos confert, quidquid a patre accepit facultatis, ita vult nos habere obsequentes et sibi addictos; quemadmodum totus ipse est patris et omnia ad eum refert.*

Weil Christus in dieser Liebes- und Lebensgemeinschaft mit dem Vater, ja wir dürfen noch weiter sagen, weil er in dieser Liebes- und Lebensgemeinschaft mit den Seinen sich befindet, so kann er, denn es heisst schon bei den Heiden: πάντα κοινὰ τοῖς φίλοις, auch das leisten, was er vorher schon angedeutet hat, da er vom guten Hirten in der dritten Person sprach: καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων. Bengel winkt auf diesen Zusammenhang, welchen Gregorius schon klar erkannte *(ea charitate, qua pro ovibus morior, quantum patrem diligam, ostendo)*, hin mit seiner kurzen Bemerkung zu καί: *et ideo.* Meyer will diese auch von Luthardt, Godet, Hengstenberg u. A. anerkannte Verbindung nicht gelten lassen. Der Evangelist schiebt aber diesen Satz nicht willkürlich hier ein; er weiss, was das heisst: seine Seele dahin geben; und will uns die Motive erkennen lassen, die den Herrn zu diesem ausserordentlichen Opfer trieben. Bengel hebt noch

das Präsens τίθημι hervor: *praesens; tota illa vita Christi erat itio in mortem.* Es ist verkehrt, das Hingeben des Lebens erst von der heiligen Passion an zu datiren; Jesus war nach den bestimmtesten Erklärungen der Evangelisten schon vor seinem Leiden ein leidender Christus (Matth. 8, 17). Er rüstete sich sein ganzes Leben hindurch innerlich zu diesem letzten, schwersten Kreuzesgang, wie sich das Volk während seines ganzen Lebens auch übte, ihn leiden zu lassen.

V. 16. Und ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle, und dieselbigen muss ich führen und sie werden meine Stimme hören und es wird Eine Herde und Ein Hirt werden.

Der Zusammenhang ist nicht ganz klar. Es kann dieser Vers an den letzten Satz des vorigen Verses sich anschliessen, aber auch an den Gedanken, welchen die letzten beiden Verse ausführen. Diese letzten Verse hatten das vertraute Verhältniss beschrieben, welches zwischen dem Hirten und seinen Schafen besteht: er erkennt die Seinen, aber die Seinen sind nicht bloss in dem Volke der Wahl, sondern auch bei den Heiden zu suchen. Es würde so die Universalität seiner Hirtenliebe und Heilandsgnade recht in das Licht gestellt. Und eine solche Hinweisung wäre hier ganz an der Stelle als eine ernste Mahnung und Warnung, denn Israel lief jetzt Gefahr, sich um sein köstliches Gotteserbe zu bringen. Es will das Licht, welches in die Welt gekommen ist, nicht erkennen, darum vollzieht sich nun das Gericht, dass die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden (9, 39). Der Gedanke, welchen dieser Vers enthält, knüpft sich aber auch ungezwungen an den letzten Satz: καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων an. Der Tod des Herrn wirft die Scheidewand nieder, welche zwischen den Juden und den Heiden bestand, wie Paulus lehrt Eph. 2, 13 ff.: eine Stelle, auf welche nicht erst Lampe, Olshausen, Lücke, Luthardt u. A. verweisen, sondern der alte Chrysostomus in seiner 59. Homilie zu Johannes schon aufmerksam gemacht hat. Jesus sagt nun: καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω. Wer sind diese anderen Schafe? Chrysostomus sagt uns: περὶ τῶν ἐθνῶν εἰςάγει λόγον und Augustinus: *id est in gentibus* und so ohne Ausnahme alle Kirchenväter. Dr. Paulus hat in unseren Tagen erst, einem Winke des alten Wolf folgend, unter diesen ἄλλα πρόβατα die Juden in der Diaspora verstehen wollen. Es ist ihm aber keiner der neueren Schriftausleger gefolgt, und Lücke hat ihn gründlich zurechtgesetzt; wir entgegnen einfach: nirgends werden die Juden in der Zerstreuung von den Juden in dem heiligen Lande so geschieden, dass sie als eine andere Gemeinschaft, als ein anderes Volk dastehen. Matth. 8, 11 dient zum Beweise der Wahrheit. An die Heiden denkt Jesus; der gute Hirte hat auch Herz und Sinn für diese armen, verlorenen und verschmachteten Schafe: er will sich auch ihrer erbarmen. Es ist wohl zu beachten, dass er sagt: ἔχω, ich habe sie, also jetzt schon hat er sie. Wie kann er so sprechen? Hat er denn jetzt schon Schafe unter den Heiden, d. h. hat er denn jetzt schon solche Seelen unter den Heiden, welche er als sein Eigenthum bezeichnen kann? Und da er doch erst später sagt, dass diese Schafe, die er hat, seine Stimme hören werden (ἀκούσουσιν), so müssen wir weiter fragen: kann man denn zu den Schafen des guten Hirten schon gehören, wenn man seine Stimme noch nicht gehört hat? Lampe sagt: *electi ex gentibus*, und geht auf das *decretum* Gottes zurück, er versteht unter den Schafen hier, *qui ex*

decreto Dei, per praedictionem tot prophetarum antea patefacto, quamvis nondum conversi, ad vitam tamen destinati sunt. Eadem prorsus ratione, qua Act. 18, 10 dominus ad Paulum Corinthi dicebat: populus est mihi multus in hac urbe. Lampe hat Bengel zum Gefährten: *alias oves,* bemerkt er, *quae iam oves dicuntur, quia praevisae c. 11, 52, ubi filios Dei pari ratione appellat.* Aehnlich schreibt Meyer: „Christus hat sie als seine Schafe nach der idealen Anschauung der in Gottes Rath bestimmten, gewissen Zukunft als Wirklichkeit." Allein diese Auslegung, welche auch Hengstenberg, Luthardt u. A. vertreten, hat keine Berechtigung, ich möchte mich dagegen auf Bengels Wort zu ἔχω berufen; *hoc verbum habet magnam potestatem*, und zwar hat dieses Wort in seiner Zeitform eine solche Macht, dass es uns zwingt zu dem Satze, dass der Herr damals nicht zukünftige Schafe seiner Herde, *oves in spe,* sondern schon wirkliche Schafe seiner Herde in der Heidenwelt erkannte. Man kann gewissermassen ein Schaf des guten Hirten sein, ohne dass man die lockende Stimme des guten Hirten schon gehört hat, ohne dass der geschichtliche Christus schon mit seinem Worte und Sakramente gekommen ist; man kann ein unbewusster Christ sein. Wir haben, was auch Godet und Weiss thun, auf den Prolog des johanneischen Evangeliums zurückzugehen, wenn wir ganz klar sehen wollen. Der Logos, welcher im Anfange als Gott bei Gott war, wird dort dargestellt als das persönliche Prinzip, welches Alles, was da ist, gemacht hat. Der Logos ist das Lebensprinzip der ganzen Schöpfung, der Körperwelt, wie der Geisterwelt, der Menschheit. Mit der letzteren steht er in dem innigsten Bezuge; er ist das Licht der Geister, das Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, welches in jedem Menschengeist ein Licht angezündet hat, und dieses Licht fort und fort nährt. Wenn wir auch nicht mit Brückner bei Johannes die Idee finden, dass die Heiden τέκνα τοῦ θεοῦ sind, so wird doch von ihm ein solidarisches Verhältniss zwischen dem Logos und allen Menschen gelehrt: ein λόγος σπερματικός ist in der Menschheit. Dieser λόγος σπερματικός, dieses göttliche Prinzip, welches in dem Menschen liegt, wird von den einen in Ehren gehalten, von den andern aber verachtet. Dieses Licht scheinet in die Finsterniss hinein und die Finsterniss sucht dieses Licht zu verschlingen; ein Widerstreit ist in dem Menschenherzen zwischen diesem Gotteslichte und der eigenen Finsterniss. Dieser Widerstreit ist darin in allen gleich, dass keiner durch eigene Kraft das Gotteslicht zum Siege über die eigene Finsterniss hinausführen kann, aber darin sehr verschieden, dass bei den einen die Sehnsucht nach dem Licht, bei den andern die Liebe zur Finsterniss überwiegt. Hier setzt die Stelle Joh. 3, 20 f. ein, wo ein solcher Unterschied in der natürlichen, ausserchristlichen Menschheit — lichtscheue und lichtverwandte Naturen — ausdrücklich gelehrt wird. Unter den Heiden giebt es auch solche, welche nach der Wahrheit dürsten, welche den lichten Strahl, der an dem Himmel dahingleitet, festhalten möchten, um in diesem Lichte zu wandeln. Wie ergreifend spricht sich nicht in dem von Clemens Alexandrinus in den Stromaten 5, 11, 71 aufbewahrten Fragmente des Euripides diese Sehnsucht nach Erlösung aus (cf. Nauck p. 514):

σοι τῷ πάντων μεδέοντι χοὴν
πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ' Ἀΐδης
ὀνομαζόμενος στέργεις. σὺ δέ μοι
θυσίαν ἄπυρον παγκαρπείας

δέξαι πλήρη προχυθεῖσαν.
σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς οὐρανίδαις
σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζων
χθονίων δ' Ἅιδη μετέχεις ἀρχῆς.
πέμψον μὲν φῶς ψυχᾶς ἀνδρῶν
τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν,
πόθεν ἔβλαστον, τίς ῥίζα κακῶν,
τίνα δεῖ μακάρων ἐκθυσαμένους
εὑρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.

Und dieser Schrei aus der Tiefe ist nicht eine vereinzelte Stimme, sondern durch das ganze Heidenthum tönt dieses unaussprechliche Seufzen der mit der Sünde geschlagenen Gotteskreatur. An diese Heiden voll Sehnsucht denkt der Herr, wenn er hier spricht: *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης*. Durch den Zusatz wird gleich hervorgehoben, dass jene *πρόβατα* sich nicht in einer *αὐλή* befinden. Gut sagt Bengel: *alias oves dicit non aliud ovile. Erant enim dispersae in mundo.* De Wette protestirt gegen diese Auslegung, er meint, Jesus betrachte „sich als einen grossen Herdenbesitzer, der mehr als eine *αὐλή* hat. Die Heiden befinden sich sonach doch in einer solchen, d. h. sie standen bisher auch unter einer göttlichen Leitung, vergl. *Act.* 14, 17. 17, 27." Allein der Accent liegt nicht, wie de Wette, welchem Godet zustimmt, glaubt, auf *ταύτης*, sondern auf *τῆς αὐλῆς*, das Charakteristische bei den Heiden ist es, wie Meyer treffend bemerkt, dass sie die *διασπορά* (7, 35. 11, 52) sind, was auch Luthardt, Hengstenberg, Keil u. A. anerkennen. Die Juden leben in einer *αὐλή*, welche Phavorinus so definirt: *αὐλὴ, ἡ—περιτετειχισμένος καὶ ὕπαιθρος τόπος*, und die Mauer, welche diesen Schafstall umschliesst, ist das Gesetz Moses; die Heiden haben aber solch eine Mauer, welche ihren Weg umschränkte, nicht gehabt, sie konnten sich unaufgehalten ihre eigenen Wege suchen. Dieser Gedanke, dass die Heiden sich selbst überlassen waren und nicht eine solche bestimmte Lebensnorm wie Israel besassen, verträgt sich vollständig mit der Wahrheit, welche Paulus an jenen Stellen auch ausspricht, dass über den Heiden doch auch Gott nach seiner Weisheit gewaltet habe.

Der Herr hat unter den Heiden also solche Seelen, welche wegen der Sehnsucht ihres Herzens nach Gott, ihm eigen sind; er hat gegen diese eine Pflicht: *κἀκεῖνά με δεῖ ἀγαγεῖν*. Chrysostomus kann sich in dieses *δεῖ* nicht recht finden: *ἰδοὺ πάλιν τὸ δεῖ, ῥῆμα κείμενον, οὐκ ἀνάγκης ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ πάντως ἐσομένου δηλωτικόν. ὡσανεὶ ἔλεγε, τί θαυμάζετε, εἰ οὗτοί μοι μέλλουσιν ἕπεσθαι.* An dem *δεῖ* ist aber nicht zu künsteln; Jesus spricht es als seine Pflicht aus, dieses zu thun; Gottes Wille und Rathschluss ist es, dass er als ein guter Hirte auch dieser verlorenen Schafe sich annehme. Gott hat jeden Menschen auf den Herrn Christus angelegt und will, dass allen Menschen geholfen werde; so ist es nicht Belieben des guten Hirten, sondern Gottes bestimmter Wille an ihn, dass er auch zu den Heiden gehen soll. Und der Vater hat diesen seinen Willen dazu noch bestimmt ausgesprochen durch den Mund der Propheten. Christus muss auch diese *ἀγαγεῖν*. Die Vulgata übersetzt *adducere*, Luther darnach herführen, so auch Augustinus und die lat. Väter, Beza, Tholuck, Luthardt früher, Keil, Hengstenberg, Godet u. A.: allein zu dieser Uebersetzung ist kein Grund. Ἀγαγεῖν heisst einfach führen und ist ein Ausdruck, welcher

von dem Hirten sehr häufig gleich weiden gebraucht wird, denn der Hirte zieht vor seiner Herde her und führt sie zu der grünen Aue und zu den frischen Wasserbächen. Der Herr muss also diese Heiden auch weiden, Lampe, Bengel *(non opus est illis solum mutare)*, Meyer, Luthardt jetzt, Ewald, Weiss. Hengstenberg wirft hiergegen ein, dass es dann nicht eine Herde werde: aber er beachtet nicht, dass es hier absichtlich zum Schlusse nicht heisst *μία αὐλή*, sondern *μία ποίμνη*. Der Herr will die Heiden nicht in die jüdische Theokratie hinüberführen, sondern Heiden und Juden auf Einen Weideplatz leiten und dort mit seinem Worte weiden; je mehr sie dieses Wort in sich aufnehmen, desto mehr wird die Eine Herde zu Stande kommen. Durch sein Wort will der Herr diese anderen Schafe aus- und einführen; er sagt ausdrücklich: *καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν*. Das Wort Gottes, durch welches die Stimme des guten Hirten ertönt, ist das Mittel der Heidenbekehrung und das Ziel, welches der Hirte dabei im Auge hat und sicherlich auch erreicht: *καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν*. Diese Worte sind vielfach missverstanden worden; auch von Ewald, welcher mit Hinweis auf Sacharj. 14, 9 unter dem Hirten Gott versteht. Einen weitverbreiteten Missverstand wehrt Luther ab, wenn er bemerkt: „darum muss man es nicht also verstehen, dass die ganze Welt und alle Menschen an Christum werden glauben: denn wir müssen immer das heilige Kreuz haben, dass ihrer das mehrere Theile sind, die die Christen verfolgen; so muss man auch immer das Evangelium predigen, dass man immer etliche herzubringe, dass sie Christen werden, denn das Reich Christi steht im Werden, nicht im Geschehen. Das aber heisst ein Hirte und Schafstall, dass Gott Alle, so dem Evangelio glauben, um Christi willen zu Kindern aufnehmen will, es seien Juden oder Heiden, denn das ist die rechte, einige Religion, diesem Hirten und seiner Stimme folgen.“ Von einer allgemeinen Wiederherbringung ist hier so wenig die Rede, als davon, dass am Ende die confessionelle Getheiltheit der christlichen Kirche ganz verschwinden werde und eine Uniformität im Bekenntniss, Cultus u. s. w. heraustrete. Bengel macht aufmerksam, dass es nicht bloss heisst *γενήσεται μία ποίμνη*, sondern auch *γενήσεται εἷς ποιμήν* und sagt richtig: *de jure Jesus semper unicus est pastor, de jure et facto igitur unus fiet. Suavissime ponitur primum unus grex, deinde unus pastor. Referuntur ad se ducere et unus grex; tum audient et unus pastor. Omnes pastor in unum gregem ducet, unum totus grex pastorem audiet.* Der Sinn der Worte Jesu ist einfach: *hoc est*, sagt Calvin sehr richtig, *ut in corpus unum coalescant omnes Dei filii: sicuti unam fatemur catholicam ecclesiam et unius capitis unum esse corpus necesse est, Eph. 4, 4.* Dennoch aber hat dieses Wort noch Schwierigkeiten; es frägt sich nämlich, wie weit man sich diese Einheit der christianisirten Völker zu denken hat, und weiter, wie weit dieses Futurum reicht, ob es nicht, von unserem Standpunkte aus betrachtet, schon der Vergangenheit angehört. Luthardt sagt: „allerdings dient diess Wort auch zum Ausdruck der Sehnsucht, wie sie in allen Christenherzen lebt, dass alle Unterschiede immer mehr der völligen Einheit des Glaubens, der Liebe u. s. w. weichen möchten. Denn seine nächste Erfüllung zwar hat es gefunden mit der Herbeirufung und Sammlung der Heiden zur Gemeinde Christi. Aber im Laufe der Geschichte findet es seine fortschreitende Verwirklichung bis zum schliesslichen Ziel der vollendeten Einheit, wenn *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* eingegangen sein wird und dann auch Israel

sich zu seinem Messias bekennen wird. Röm. 11, 25 ff. Wenn aber Paulus sich nicht genügen liess an der Sammlung der Heiden zur Gottesgemeinde, wie sie in Israel sich bildete, sondern wie durch die Sammlung der Liebesgaben der Heidenchristen die Einheit beider Theile noch inniger zu machen und zu befestigen bemüht war, und diess nicht als etwas ansah, das er auch lassen könnte, sondern als nothwendiges Thun, das mit seinem besonderen Berufe gegeben sei, oder wenn er von einer Einheit des Glaubens und der Erkenntniss spricht, welche Sache der Zukunft ist, der die Gemeinde entgegenreift, Eph. 4, 13: so sind wir dadurch berechtigt, die Einheit, von welcher Christus redet, nicht bloss auf die Einheit der objektiven Heilsgüter zu beschränken, sondern sie auch auf die Einheit des subjektiven Heilsbesitzes und der verbindenden Liebesgemeinschaft auszudehnen." Welche Einheit Christo hier vorschwebt, wird sich nicht sowohl aus 11, 52, als aus den Erklärungen des hohenpriesterlichen Gebetes bestimmen lassen, in welchem der Herr ja ausdrücklich um die Einheit seiner Gläubigen betet. Darnach kann diese Einheit nicht ein bloss äusserliches Zusammensein, eine äusserliche Gemeinschaft sein; die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander hat ihr himmlisches Vorbild an der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes: eine Glaubens- und Liebesgemeinschaft soll zu Stand und Wesen kommen. So hat das Wort Christi in der Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes noch nicht seine Vollendung gefunden: das ist nur der Anfang, und Luther behält Recht, wenn er sagt: „das währt noch heut zu Tage immerdar bis auf den jüngsten Tag." Was der Stoiker Zeno träumte, *ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης* (Plutarchus *de fortit. Alex. or. 1. c. 6.)*, das wird in höherer Weise von dem Herrn, dem guten Hirten, realisirt werden.

Diese Perikope eignet sich trefflich zu einer praktischen Behandlung; vor allen Dingen ist die Güte des guten Hirten in das Auge zu fassen, doch darf auch dargestellt werden, wie gut es die Schafe bei dem guten Hirten haben.

Der Herr der gute Hirte in Ewigkeit.

1. Er hat sein Leben für seine Schafe gelassen,
2. er erkennt die Seinen und ist bekannt den Seinen,
3. er wird schaffen, dass es eine Herde und ein Hirte werde.

Christus der eine gute Hirte!

1. Das ist unser Glaube,
2. das ist unsere Liebe,
3. das ist unsere Hoffnung.

Christus der gute Hirte ein lieblich Bild.

Sehet 1. seine Hirtentreue,
2. seine Hirtenweisheit,
3. seine Hirtenarbeit,
4. seinen Hirtenlohn.

Worin offenbart sich die Hirtenliebe des Herrn?

1. In seiner freudigen Hingabe, durch welche er sich seine Herde erkauft hat;
2. in seiner innigen Liebe, durch welche er sich seiner Herde zu erkennen gibt;
3. in seiner allumfassenden Gnade, durch welche er zu seiner Herde herzuführt.

Die Liebe des guten Hirten zu seinen Schafen.

1. Ihr Erweis — die Dahingabe des eigenen Lebens,
2. ihr Grund — die Liebesgemeinschaft mit dem Vater,
3. ihr Ziel — die Sammlung der Einen Herde.

Des Christen Antwort auf des Herrn Wort: ich bin der gute Hirte.

1. Der Herr ist mein Hirt,
2. mir wird nichts mangeln.

Woran erkennen wir einen guten Hirten?

1. Dass er sein Leben für seine Herde zu lassen bereit ist,
2. dass er mit seiner Herde in inniger Gemeinschaft steht,
3. dass er fortwährend arbeitet, dass es Eine Herde und Ein Hirte werde.

Wie gut haben es die Schafe des guten Hirten!

1. Niemand kann sie aus seiner Hand reissen,
2. nichts kann sie von seiner Liebe scheiden,
3. neue Genossen führt sein Wort zu ihnen,
4. und sie werden immer mehr eins unter sich und in ihm.

Was kann den Schafen des guten Hirten mangeln?

1. Er stirbt für sie,
2. er lebt für sie.

Wir hoffen auf den guten Hirten!

1. Er hat sein Leben für uns gelassen,
2. er erkennt die Seinen,
3. er will Eine Herde und Einen Hirten.

Welche Blicke lässt uns das Ev. vom guten Hirten thun?

1. Der Wolf bedroht wohl noch die Herde, aber der gute Hirte verlässt nicht seine Herde;
2. die Welt vergreift sich wohl an dem guten Hirten, aber der gute Hirte rettet dadurch gerade seine Herde;
3. der gute Hirte ist freilich nicht mehr sichtbar bei den Seinen, aber er steht fortwährend mit den Seinen in herzinnigster Gemeinschaft;

4. die Herde des Einen Hirten ist noch sehr zerstreut, aber das Ende ist doch: Eine Herde und Ein Hirte.

Wozu soll uns das Wort des Herrn: ich bin der gute Hirte: erwecken?

1. Zum Danke für sein Opfer,
2. zum Leben in seiner Gemeinschaft,
3. zum Eifer um seine Ehre.

Die gute Sache der Mission.

Sie hat 1. einen guten Grund,
2. ein gutes Mittel,
3. ein gutes Ziel.

2. Der Sonntag Jubilate.

Joh. 16, 16—23.

Wenn das Evangelium des letzten Sonntags unseren Blick auf den leidenden und sterbenden Christus zurücklenkte, aber auch nicht vergass, uns einen Durchblick in die fernste Zukunft zu eröffnen, so hat das Evangelium dieses Sonntags, der wieder von dem in der katholischen Kirche üblichen Introitus: *Jubilate Deo omnis terra, alleluja; psalmum dicite nomini eius, alleluja; date gloriam laudi eius, alleluja, alleluja, alleluja,* Ps. 66, 1 und 2, seinen Namen empfangen hat, einen ganz ähnlichen Januskopf. Dasselbe blickt auch hinein in die Nacht des Charfreitags, führt uns aber auch aus dieser Finsterniss und diesen Schatten des Todes zu dem grossen Tage über, da des Psalmisten Wort sich erfüllte, wie nie wieder: den Abend lang währet das Weinen, aber des Morgens die Freude, Ps. 30, 6. So weit haben wir eine völlige Parallele. Alt sagt ganz ähnlich: „wie das Evangelium des vorhergehenden Sonntags gewählt ist, um den Osterjubel nachklingen zu lassen in der Betrachtung der Hirtentreue des Herrn, so gilt diess auch von dem für diesen Sonntag verordneten Evangelium, in welchem der Herr den Jüngern verkündigt, dass sie über ein Kleines ihn nicht sehen und aber über ein Kleines ihn wiedersehen und eine Zeit lang traurig sein, bald aber wieder eine desto grössere, dauernde Freude haben würden.“ Beide Evangelien unterscheiden sich aber doch wesentlich. In dem Misericordiasevangelium steht Christus ohne Frage in dem Mittelpunkte, er lenkt zwei Mal mit dem Worte: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich, auf seine Person wie auf sein Werk; diese Perikope wendet die Augen der Jünger auf sie selbst, auf ihren Seelenzustand, auf ihre Gemüthsstimmung. Der Herr ist mit dem Ostertage nicht allein in eine neue Lebensphase eingetreten; bei den Seinen soll es auch ein Neues werden. Aus der Nacht geht der Tag hervor: in der Stunde der Angst wird der neue Mensch zur Welt geboren.

V. 16. Ueber ein Kleines, so sehet ihr mich nicht mehr und aber über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen, denn ich gehe zum Vater.

„Der Herr", sagt Luther, „theilet diess Evangelium in drei Theile. Das erste Stück sind die Worte, die er spricht: über ein Kleines u. s. w. Das andere Theil ist der Verstand und die Meinung der Worte, dass der Herr sonach die Glosse gibt auf die Worte und spricht: das sei die Deutung und Meinung der Worte: ihr werdet weinen und heulen, u. s. w. Diese Glossa ist deutlicher, denn der Text und die Worte. Zum dritten setzt er das Exempel von dem Weibe, die da gebieret; da hat die Noth kurz gewähret, und die Freude ist lang. Das erste Stück ist fein gefasset und mit solchen Worten gestellet, dass es desto besser in der Jünger Herz und Gedächtniss bleiben möge. Denn die Worte: über ein Kleines u. s. w., haben gleich einen anderen Klang, denn sonst andere Worte haben. Nun pflegt man aber solche seltsame, verborgene und ungewöhnliche Reden am meisten zu fassen als sonderliche Gemerke und Zeichen. Darum hat der Herr solche dunkele und verdeckte Worte brauchen wollen, auf dass sie desto fester haften im Herzen und desto besser behalten würden."

Was will Jesus nun aber sagen, wenn er spricht: μικρόν, καὶ οὐκέτι (so ist auf Grund des *Sinaiticus*, *Vaticanus* und *Cantabrigiensis* statt des corrigirten, freilich schon in dem *Alexandrinus* befindlichen οὐ zu lesen) θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρόν, καὶ ὄψεσθέ με? Die Ansichten laufen sehr weit aus einander jetzt, wie schon in den Zeiten der Väter. Die älteste und auch in der neueren Zeit noch vertretene Auffassung ist diese, dass der Herr hier unter dem Nichtsehen seinen Tod und unter dem Wiedersehen seine Auferstehung andeutet. So Origenes, Chrysostomus sagt ganz entschieden: δηλῶν, ὅτι καὶ ἐπανήξει καὶ πρὸς ὀλίγον ἔσται ὁ χωρισμὸς καὶ διηνεκὴς ἡ μετ' αὐτοῦ συνουσία. Theophylaktus und Euthymius folgen ihrem Meister. Cyrillus von Alexandrien gelangt selbstständig zu demselben Resultate. Augustinus stellt in dem Abendlande diese Ansicht auch mit auf *tract. 101 in Joh.: post paululum passus est et non viderunt eum, rursus post paululum resurrexit et viderunt eum.* Die meisten Abendländer folgen ihm nach. Luther gab wie Erasmus, Musculus und Bucer dieser Fassung auch den Vorzug: „das ist aber der Text", sagt er, „der Herr will seinen Jüngern anzeigen, dass er werde sterben und von den Todten wieder auferstehen. Ueber ein Kleines, spricht er, das ist über 2 oder 3 Stunden werdet ihr mich nicht sehen, das ist, ich werde euch aus den Augen kommen, sterben und begraben werden: und aber über ein Kleines werdet ihr mich sehen, d. i. ich werde von den Todten wieder auferstehen und mich lebendig sehen lassen." Gerhard entscheidet sich nach einer sehr eingehenden Erörterung auch für diese Auffassung. Lampe, auch Nösselt, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Käuffer, Hilgenfeld und Hengstenberg, welcher zu dem doppelten μικρόν Jesaj. 10, 25. Hos. 6, 2 vergleicht, gehören hierher, wie auch Ewald und Weiss.

Eine andere Ansicht steht dieser gegenüber, nämlich diese, dass sich das Nichtsehen allerdings auf das Sterben des Herrn, hingegen das Wiedersehen auf seine Wiederkunft am Ende der Welt beziehe. Augustinus spricht sich schliesslich in seinem 101. Tractat zu Johannes in diesem Sinne aus. Er sagt: *modicum est enim hoc totum spacium, quo praesens pervolat saeculum; unde dicit idem ipse evangelista in epistola sua: novissima hora*

est: ideo namque addidit, quia vado ad patrem, quod ad priorem sententiam referendum est, ubi ait, modicum et iam non videbitis me. Eundo quippe ad patrem facturus erat, ut eum non viderent. Ac per hoc non ideo dictum est, quia fuerat moriturus, et donec resurgeret, ab eorum adspectibus recessurus, sed quod esset iturus ad patrem. Quod fecit, postea quam resurrexit et cum eis per quadraginta dies conversatus adscendit in coelum; illis ergo ait: modicum et iam non videbitis me, qui eum corporaliter tunc videbant, quia iturus erat ad patrem et eum deinceps mortalem visuri non erant, qualem, quum ista loqueretur, videbant; quod vero addidit: et iterum modicum et videbitis me, universae promisit ecclesiae, sicut universae promisit, ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Non tardat dominus promissionem, modicum et videbimus eum, ubi iam nihil rogemus, nihil interrogemus, quia nihil desiderandum remanebit, nihil quaerendum latebit. Hoc modicum longum nobis videtur, quoniam adhuc agitur, cum finitum fuerit, tunc sentiemus, quam modicum fuerit. Beda, Jansenius, Maldonatus legen ebenso aus. In unseren Tagen hat diese Ansicht besonders v. Hofmann wieder befürwortet. Er bringt dieses Wort in Zusammenhang mit Joh. 14, 3 und meint, die Worte lauteten auf ein Kommen Jesu zu den Seinen und der Seinen zu ihm, welches nicht allmählich, sondern mit einem Male geschieht. Lechler und Luthardt früher.

Diesen beiden Ansichten, welche darin eins sind, dass das Wiedersehen des Herrn als ein Schauen von Angesicht zu Angesicht zu fassen sei, stellt sich eine dritte Auffassung entgegen, nach welcher hier gar nicht von einem leiblichen Sehen, sondern lediglich von einem geistlichen Schauen die Rede ist. Calvin spricht sich hierfür aus: *primo dicit, se illis paulo post ereptum iri, ut conspectu eius privati, in quo solo acquiescebant, non tamen desinant praesenti esse animo. Deinde absentiae suae subsidium illis promittit: imo testatur, se brevi restitutum iri, postquam ablatus fuerit, sed alio modo nempe per spiritus sancti praesentiam.* Diese Ansicht hat in der neueren Zeit viel Glück gemacht, sie ist augenblicklich die weitverbreitetste; wir finden sie bei Olshausen, Tholuck, Bäumlein, Lücke, Meyer („wie 14, 18 und 19 nicht auf die Auferstehung, [wie noch Lange und Ebrard wollen, trotz V. 23 verglichen mit Act. 1, 5, 6] noch auf die Parusie zu beziehen, sondern auf das g e i s t i g e Schauen Christi in der Wirksamkeit des Paraklet, die sie erfahren“), Köstlin, Frommann, Godet, Luthardt jetzt, („Es kann ebenso gut die mit Pfingsten beginnende Zeit des Geistes sein. Und nach der johanneischen Geschichtsdarstellung, welche weniger die äussere geschichtliche Thatsache als solche, als vielmehr das Wesen derselben in's Auge fasst, wird diese Auffassung die näherliegende sein. Die Zeit des Geistes ist die Zeit einer neuen höheren Erkenntniss“) Keil und Andere.

Zwischen diesen verschiedenen Auffassungen haben nun Andere endlich Brücken zu schlagen übernommen. So sagt Bengel zu Joh. 14, 18: *ἔρχομαι, venio, praesens celeritatem innuens. Venio post resurrectionem, praesentia post ascensionem non sublata, sed confirmata — Adventus primi continuationes sunt ceteri potius, quam iterationes.* De Wette lässt sich zu derselben Stelle eingehend so aus: „ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς — ist ein anderes Kommen (Wiederkommen) als V. 3, indem es sich nicht auf die Einführung in den Himmel bezieht. Wechselgedanken sind: ὑμεῖς θεωρεῖτέ με V. 19, ὄψεσθέ με 16, 16, πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς 16, 22. Gegen die alte von Käuffer wieder empfohlene Erklärung von Jesu Auferstehung (Theoph.,

Euthym., Bez., Grot.) lässt sich einwenden: dass durch diese den Jüngern weder die ζωή V. 19, noch das Bewusstsein der Einheit Christi und ihrer selbst mit Gott V. 20, noch eine unvergängliche Freude 16, 22 zu Theil wurde, auch das nicht sogleich eintrat, was 16, 23 verheissen wird, dass sie keine Frage mehr an Christum richten würden, vergl. Apostelg. 1, 6; dass das Wiederkommen Jesu V. 21 von ihrer Gesinnung so abhängig gemacht und die Freude des Widersehens 16, 22 durch den Sieg in einem inneren Schmerzenskampfe 16, 21 bedingt wird; dass mit dem Kommen Jesu ein Kommen Gottes verbunden ist, V. 23; dass das ὄψεσθέ με 16, 16 in Verbindung steht mit dem ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα, was eher auf den Weggang des Auferstandenen als auf dessen Erscheinung führt; endlich dass 16, 25 die vorhergehende Rede ὄψομαι ὑμᾶς zu den παροιμίαις gezählt wird. Daher haben Luth., Cal., Kühn., Thol., Olsh., Mey. das Kommen und das Schauen von der geistigen Gemeinschaft der Jünger mit Christo erklärt, sodass es wesentlich mit der Ertheilung des Geistes eins und nur modalisch davon verschieden wäre. Allein es müsste auffallen, wenn Jesus auf seine Auferstehung, die er doch früher angedeutet haben soll, gerade in diesem Augenblick nicht hingewiesen hätte, wo die Jünger dieses Trostes am meisten bedurften; und es ist unnatürlicher Zwang bei dem ἐγὼ ζῶ nicht daran denken zu sollen. Was die angeführten Gegengründe betrifft, so gelten sie nur für die leibliche Ansicht von der Auferstehung, und auch für diese nicht ganz, da ja alle die mit dem Kommen und Wiedersehen Christi verbundenen Wirkungen sowie selbst die Ertheilung des Geistes durch die Thatsache der Auferstehung wenigstens bedingt waren; aber man muss mit jener Ansicht noch eine höhere verbinden, die nämlich, dass die Auferstehung Jesu nicht bloss Sache der äusseren, sondern auch der inneren Anschauung war (nach Strauss und Weisse nur der letzteren). Es ist daher das Richtigste, nach Analogie von 5, 21 ff. 14, 2 f. einen Doppelsinn anzunehmen (Lampe, Bengel, Kühnöl), so jedoch, dass an das leibliche Wiederkommen Jesu (sowie an sein Kommen zum Gerichte — denn an dieses wird ja vermöge des von Judas gemachten Einwurfes V. 22 auch gedacht —) nur angespielt wird, und der geistige Gedanke die Oberhand hat."

Das sind die verschiedenen Ansichten; welche ist die rechte? Auf keinen Fall die zweite Ansicht, welche hier die Verheissung des Wiedersehens auf den jüngsten Tag verschiebt. Wir geben Augustinus gerne zu, dass auf diese Weise die eine Schwierigkeit glücklich beseitigt wird, welche die Verheissung des Herrn V. 23 der ersten Ansicht macht: an dem Ende aller Dinge wird auch das Fragen zu Ende sein, weil die Gläubigen dann mit ihren Augen sehen das Ende aller Wege Gottes und Gott selbst von Angesicht zu Angesicht. Aber diese Schwierigkeit wird entfernt, indem man eine andere Schwierigkeit hereinschafft. Blickt der Herr auf den jüngsten Tag, wie kann er dann noch sagen: καὶ πάλιν μικρόν, καὶ ὄψεσθέ με. Augustinus hat sicherlich nicht unrecht, wenn er sagt, dass, wenn wir am Ende angelangt sind und in dem Reiche der Ewigkeit stehen, die ganze Weltzeit als ein *modicum*, als ein Augenblick uns erscheint; aber er hat diesen richtigen Gedanken hier sehr unrichtig angebracht: dieses πάλιν μικρόν steht mit einem andern μικρόν in Verbindung und wenn jenes erste μικρόν die wenigen Stunden umfasste, welche Jesus noch bis zu seinem Tode bei seinen Jüngern war, so kann dieses πάλιν μικρόν nicht nach Jahrhunderten und Jahrtausenden messen; es muss mit jenem ersten μικρόν

in einem rationalen Verhältnisse sich befinden. Und weiter sagt Christus, dass die Seinen ihn dann sehen, die Welt ihn aber nicht sehen soll (Joh. 14, 19). Wie kann das von dem jüngsten Tage gelten: sollen dann die Kinder dieser Welt nicht sehen, in wen sie gestochen haben mit ihren Sünden? Erscheint dann der Herr, der da wiederkommt zu richten die Lebendigen und die Todten, nicht in allgemein sichtbarer Kraft und Herrlichkeit?

Die dritte Auffassung, welche von allem äusserlichen Sehen abstrahirt und nur von einem innerlichen Schauen spricht, ist auch unhaltbar. Man könnte schon einwerfen, wenn Jesus seine Worte so gemeint hat, so setzt er voraus, dass er in seiner Leidens- und Todesnacht auch dem inneren Auge seiner Jünger gänzlich entrückt sein werde, was doch nicht der Fall ist; es liesse sich weiter bemerken, dass, wenn das *οὐ θεωρεῖτε* den Herrn den leiblichen Augen entrückt, das zweite *ὄψεσθε* ihn denselben wiedergeben muss, und zum Ueberflusse noch darauf hinweisen, dass diesem verheissungsvollen *ὄψεσθέ με* das *ὤφθη* buchstäblich entspricht, Luk. 24, 34. Act. 13, 31. 1 Cor. 15, 5. 6. 7. 8. Wichtiger aber ist es, dass Christus nicht bloss die Worte *μικρόν — καὶ πάλιν μικρόν* in eine Parallele setzt, sondern auch *θεωρεῖτέ με — ὄψεσθέ με*. Es passt schliesslich auch nicht, worauf Kühnöl schon aufmerksam machte, zu dieser spiritualistischen Auslegung das *πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς* V. 22. Wir sagen mit Gerhard: *sicut in priore membro de sui ipsius visione Christus loquitur, ita quoque posterius membrum eodem sensu accipiendum.*

Die letzte Ansicht, welche allerlei zusammenwirft, empfiehlt sich eben um dieses Umstandes willen sehr wenig; etwas Wahres liegt in ihr, aber dieses Wahre will auch richtig entwickelt sein.

Ich halte es mit der ersten Auffassung und finde hier die bestimmte Verheissung, dass Jesus Christus bald sterben, aber eben so bald auch wieder von den Todten auferstehen werde. Wie verträgt sich aber damit die Verkündigung des Herrn, dass sie an jenem Tage, da sie ihn wieder sehen sollen, ihn nichts mehr zu fragen haben (ich setze die Richtigkeit dieser Uebersetzung des *ἐρωτᾶν* hier einstweilen voraus)? Augustinus entsagte ihr um dieses Wortes willen und flüchtete zu dem jüngsten Tage, denn zu leugnen ist es ja nicht, dass die Jünger Christum an und nach dem Auferstehungstage noch viel zu fragen haben, fragen sie ihn doch sogar an dem Himmelfahrtstage noch, wann er denn das Reich Israel aufrichten werde, Act. 1, 6. Wie verträgt sich weiter mit dieser Ansicht — denn unsere Perikope ist ja nur ein Abschnitt aus den zusammenhängenden letzten Reden des Herrn bei Johannes, wesshalb Alles, was Jesus von diesem Tage sagt, nothwendig dann auch auf den Tag seiner Auferstehung gehen muss —, was er an anderen Stellen von jenem Tage aussagt, da er wieder zu ihnen kommen will? Es sollen dann seine Jünger nicht mehr Waisen sein (14, 18), sie sollen ihn dann sehen, während die Welt ihn nicht mehr sehen wird, 14, 19, sie sollen alsdann leben und erkennen, dass er in seinem Vater ist, und sie in ihm und er in ihnen ist (14, 19 und 20)? Ist Christus nicht durch die Himmelfahrt von den Seinen zu seinem Vater gegangen, von dem er erst an dem jüngsten Tage wiederkommen wird? Ist er da nicht hinweggenommen worden, zusehends hinweg von ihren Augen, also, dass sie ihn nicht ferner sehen konnten? Sind sie damals schon lebendig geworden? Haben sie damals schon jene Erkenntniss von der Gemeinschaft

des Vaters und des Sohnes und ihrer Gemeinschaft mit dem Sohne gehabt? Durch seine Himmelfahrt, entgegnen wir, hat der Herr die Seinen so wenig Waisen gelassen, dass er ihnen gerade kurz vorher die Verheissung geben konnte: und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende, Matth. 28, 20. Er ist nach seiner Auferstehung nicht mehr von den Seinen gewichen; sie haben ihn gesehen und sehen ihn fort und fort mit den Augen, welche er selig preist, wenn er über Thomas hin spricht: selig sind, die nicht sehen und doch glauben. Der Auferstandene ist nur seinen Jüngern erschienen: er ward nicht von allem Volke, sondern nur von den vorerwählten Zeugen gesehen, Act. 10, 41. Von dem Auferstehungstage an leben die Jünger des Herrn; bläst der Auferstandene sie ja selbst noch an dem späten Osterabende mit seinem lebendigen Odem an und spricht dabei, *λάβετε πνεῦμα ἅγιον*: das Prinzip des neuen, des einzig wahrhaftigen, weil aus Gott geborenen Lebens wird ihnen also an jenem Tage schon in's Herz gepflanzt. An dem Ostertage erkennen die Jünger, dass der Vater und der Sohn eins sind; die Weiber, denen der Auferstandene begegnete und sein *χαίρετε* zurief, *προςεκύνησαν αὐτῷ* (Matth. 28, 9). Das war keine äusserliche Ehrenbezeigung; es war ein wirkliches Anbeten. Niemals vorher haben die Jünger dem Herrn so freiwillig gehuldigt, jetzt aber geschieht es, denn was Paulus Röm. 1, 4 predigt, haben sie erfahren: Jesus Christus ist ihnen kräftiglich als der Sohn Gottes jetzt erwiesen. Das Bekenntniss, welches Thomas dem Auferstandenen zu Füssen legt in den Worten: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*! lebt in aller Jünger Herzen. Jetzt fragen sie ihn auch um nichts mehr, jetzt wissen sie alles; der Herr hat ihnen ein Mal alles kund gethan, was sie als seine Jünger wissen müssen, wie er ja nach der Auferstehung nicht einen neuen Lehrcursus mit ihnen eröffnet, sondern nur eine grosse Wiederholung, eine Art Examen anstellt, und andererseits gibt er ihnen ja an jenem Tage seinen heil. Geist schon als eine *ἀπαρχή*, und dieser heil. Geist, den sie fortan in sich wohnen haben sollen, leitet sie von selbst in alle Wahrheit. Es will wohl beachtet sein, dass jene Verheissung, dass an jenem Tage die Gläubigen Jesum nicht mehr fragen werden, mit jener andern Verheissung von dem Gebete in seinem Namen verknüpft ist; jeder Gläubige hat gewiss noch tausend Fragen an den Herrn auf seinem Herzen, aber nicht als Gläubiger, sondern als natürlicher Mensch. Alle Fragen in Bezug auf das Eine, was noth ist, sind beantwortet. Es ist hiermit aber nicht gesagt, dass an dem Tage, da die Jünger ihren Meister als den Auferstandenen wieder sahen, Alles dieses in seiner vollkommenen Fülle schon eingetreten sei. Prinzipiell ist diess aber alles begründet, es entfaltet sich das Prinzip weiter und so wird das Leben, das Erkennen, die Freude der Jünger von Tag zu Tag vollkommener! Von dem Auferstehungstage datirt das neue Leben bei ihnen, welches ohne Wandel ist, wie von dem Auferstehungstage auch das neue Leben des Herrn datirt, welches weder durch die Himmelfahrt noch sonst irgend wie wesentlich alterirt worden ist. Durch seine Auferstehung ist Christus in das neue Wesen des Geistes eingetreten, und in diesem neuen Wesen bleibt er derselbe.

Jesus kündigt seinen Jüngern hier also an, dass er in kurzer Zeit von ihnen scheiden, aber nach eben so kurzer Zeit wieder zu ihnen kommen werde. Rechnen wir ein Mal, so mochten nicht ganz 24 Stunden verflossen sein, und der Herr lag schon im Grabe, und wieder mochten von jenem

Zeitpunkte, da die Sonne ihres Lebens untergegangen war, kaum 36 Stunden vergangen sein, da stand diese untergegangene Sonne wieder in Kraft und Herrlichkeit, wie nie zuvor, hoch an dem Himmel. Jesus[1]) fügt nun zu dieser Ankündigung den begründenden Satz hinzu: *ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα*. Was soll dieser Satz begründen? Es scheint auf den ersten Blick, als sei dieser Satz verstellt und gehöre zu *μικρόν, καὶ οὐ θεωρεῖτέ με*, allein so wie der Satz hier angebracht ist, muss er sich zum wenigsten auch auf die letzte Aussage *ὄψεσθέ με* beziehen. Chrysostomus fand in diesen Worten von dem Herrn ausgesagt, dass er nicht in das Nichts versinke, *τοῦτο γὰρ δηλοῦντος ἦν*, bemerkt er, *ὅτι οὐκ ἀπολεῖται, ἀλλὰ μετάστασίς τίς ἐστιν αὐτοῦ ἡ τελευτή*. Grotius sagt ähnlich: *non enim manebo in morte*. Luther fasst es anders und tiefer, er sagt: „zum Vater gehen ist nichts anderes, denn in ein ander Leben kommen; als wollte Christus sagen: ich werde verlassen das zeitliche, sinnliche, natürliche, sterbliche Leben und werde in ein unsterbliches Leben kommen, da mir der Vater wird alles unterthan machen, da kein Schlaf, kein Essen, kein Trinken sein wird, wie zuvor im leiblichen Leben, ich werde ein geistlich Regiment an mich nehmen, die Herzen der Gläubigen im Geist und Glauben zu regieren und nicht, wie ihr meinet, ein weltlich Reich anrichten; zu welchem geistlichen Regiment ich nicht kommen kann, denn durch den Tod." Calvin, welcher *ὅτι* auf die letzte Aussage bezieht, sagt ähnlich: *videbitis me brevi, quia mors mea non est interitus, qui me a vobis separet, sed transitus in coelestem gloriam, unde se divina mea virtus ad vos usque diffundet.* Bengel nimmt *ὅτι* so: *haec est et non spectandi et videndi causa:* und hat damit, was auch Hengstenberg und Keil meinen, wohl das Richtige getroffen. Zu seinem Vater geht der Herr, er geht damit, wie Luther und Calvin vortrefflich bemerkt haben, in eine neue Existenzform über; er muss desshalb die alte Existenzform abstreifen, sterben, unsichtbar werden, aber weil er eine neue Existenzform annimmt, und zwar diese, kraft deren er den Seinen bis an das Ende der Welt gegenwärtig sein kann, wird er ihnen wieder sichtbar werden. Lücke behauptet, dass dieser begründende Satz es unmöglich mache, an die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt zu denken; Christus soll nach ihm erst durch seine Himmelfahrt zum Vater gekommen sein. Das ist aber ein grosser Irrthum: wie das Sterben der Christen ein *ὑπάγειν πρὸς τόν πατέρα* ist, so ist auch der Tod Jesu ein Hingang zu seinem Vater, Joh. 14, 2 ff. 14, 28 ff. 16, 5. 17, 11, 13.

V. 17 und 18. Da sprachen etliche unter seinen Jüngern unter einander: was ist das, das er saget: über ein Kleines, so sehet ihr mich nicht, und aber über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen und ich gehe zum Vater? Da sprachen sie: was ist das, das er saget: über ein Kleines? Wir wissen nicht, was er redet!

Die Jünger haben die Worte Jesu gehört und nicht überhört, sie haben diese Worte recht treu aufgefasst und können sie wörtlich wiederholen, aber sie haben das Verständniss nicht. Sehr gut bemerkt Luther: es ist zweierlei Verstand, *intelligentia verborum et intelligentia rerum*, Verstand der Worte und Verstand der Sachen. Verstand der Worte ist, wenn einer von einem

[1]) Auch der Codex *Sinaiticus* hat diesen Zusatz nicht; er ist daher einigermassen verdächtig.

Dinge wohl predigen und reden kann; aber wenn's zum Zügen und zum Treffen kommt, dass er soll's in Werk setzen und in die Uebung bringen, so kann er gar nichts davon." Wir wundern uns, dass die Apostel diese Worte nicht verstehen, dass sie desshalb sich unter einander besprechen. Chrysostomus hat sich auch schon darüber recht gewundert, dass, da Christus doch schon so oft davon gesprochen hat, sie ihn nicht begreifen. „Warum verstanden sie ihn nicht?" fragt er und antwortet sofort: „entweder aus Traurigkeit, wie ich glaube (sie liess sie alles vergessen, was sie gehört hatten), oder wegen der Undeutlichkeit der Worte. *Ἔδοξεν αὐτοῖς δύο ἐναντία τιθέναι, οὐκ ὄντα ἐναντία.* Wenn wir dich nicht sehen werden, sprachen sie, wo gehst du hin, und wenn du hingehst, wie werden wir dich sehen?" Es ist keine Frage, dass ihnen das *μικρόν* am meisten zu schaffen macht: Bengel bemerkt sehr treffend zu *τοῦτο*: *hoc, valde demonstrat pronomen h. l. hoc tandem, quasi dicerent: nil iam pridem intelleximus minus, quam hoc; sane nos, post eventum, facile intelligimus; illi tum non item.* Aber auch das andere, aber nicht, was Hengstenberg glaubt, der Zusammenhang des Nichtsehens und Wiedersehens mit dem zum Vater Hingehen, sondern überhaupt der Sinn der Worte ist ihnen durchaus nicht klar. Wie sollten sie auch diese Anspielung auf das Leiden und Sterben verstehen, da sie die deutlichste Aussage nicht verstanden und die klarsten, unzweideutigsten Worte des Herrn für *παροιμίαι* hielten; wie sollten sie diesen Fingerweis auf seine Auferstehung verstehen, da sie ja die bestimmteste Weissagung derselben nicht aufnahmen? Die Wege Gottes waren diesen Jüngern noch ganz und gar verborgen, obgleich aus dem A. T. doch schon ein reichliches Licht auf sie fiel: sie ahnten nichts von der göttlichen Nothwendigkeit der heil. Passion und konnten darum auch nicht einen Strahl der Ostersonne erfassen. „Ihre Gedanken sind fleischlich," sagt Luther sehr richtig, wenn auch das Folgende nicht sehr befriedigt, „und stehen also: vielleicht wird er in die Kammer gehen besonders allein, oder wird in eine andere Stadt wandern und eine Zeit lang sich nicht sehen lassen. Darnach aber wird er wiederkommen und sich wieder sehen lassen. Dass er aber saget, er wolle zum Vater gehen, das verstehen sie von dem Wege auf der Gassen, oder vom Steige und Brücken, da man mit Füssen auf gehet." Gut aber schliesst er ab: „dess können sie sich nicht versehen, dass er so bald von ihnen hingerissen, gefangen, gekreuzigt und begraben werde; viel weniger können sie glauben, dass er nach dem Leiden und Sterben aus dem Tode und Grabe wieder hervorgehen, auferstehen und sich lebendig erzeigen und offenbaren werde. Sie folgen ihrer Vernunft, die kann aus diesen Worten anders nichts machen, denn dass der Herr sich eine Zeit lang verstecken und verbergen wolle. Also urtheilet und richtet Fleisch und Blut von Christi Wort; und solches thut Fleisch und Blut in den Heiligen. Denn auch die Heiligen, so lange sie in diesem Leben sind, ein gross Partikel haben von dem alten Adam und ist grosse Kunst, dass man über dem Wort nicht richte nach menschlicher Vernunft." Diess Letztere thun die Jünger nicht und darin zeigt sich recht, dass das Wort Christi schon in ihren Herzen gefangen hat. Sie setzen sich nicht als Meister über das Wort, sondern als Schüler unter das Wort; sie conferiren mit einander, ob nicht einer den Schlüssel des Verständnisses besitzt, ob sie nicht durch gemeinschaftliche Erwägung die Lösung des Räthsels finden. Sie lösen den

Satz des Herrn in seine elementaren Bestandtheile auf und buchstabiren gemeinschaftlich an dieser Räthselrede.

V. 19. Da merkte Jesus, dass sie ihn fragen wollten, und sprach zu ihnen: davon fraget ihr unter einander, dass ich gesagt habe: über ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen und aber über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen?

Jesus wartet nicht, bis dass die Jünger um Aufschluss bittend an ihn herantreten; er kommt ihrer Frage freundlichst entgegen. Er will ihnen nicht wohl gerade, was die alten Väter gerne hervorheben, seine göttliche Allwissenheit auf's neue beweisen, was hier auch nicht ein Mal gut geht, da er das Gespräch, welches sie über Tische führten, ja hören musste; sondern die alte zuvorkommende Liebe und Freundlichkeit sollen sie noch ein Mal schmecken. Christus wiederholt nun wörtlich genau, was er gesagt hat und was seine Jünger nicht begriffen haben. Warum wiederholt er seine Worte, welche jenen doch gut im Gedächtnisse sassen? Gerhard ist auf das genauste auf diese Frage eingegangen und bemerkt, Jesus habe diess gethan, *ut ostendat, 1. sibi exactissime cognitum esse, de quo apostoli inter se disquirant; 2. se singulari studio verba sua sic informasse; 3. eadem ita comparata esse, ut ex nuda eorum recitatione verus et genuinus patescat sensus, si scilicet conferantur cum iis, quae iam ante de sua morte et resurrectione aliquoties praedixerat; 4. se hoc agere, ut eorum, quae videbantur obscuritatem quandam involvere, et explicationem et ampliationem subiiciat.* Es liesse sich wohl auch endlich sagen, dass er die Worte noch fester den Jüngern einprägen wollte. Jesus wiederholt aber nicht die ganze Rede, wie sie der recipirte Text gibt, er lässt den begründenden Satz: ὅτι ὑπάγω κτλ. fort. Wahrscheinlich fehlt hier der Zusatz, weil er in V. 16 erst eingeschoben ist; sollte Jesus aber wirklich dort diese Worte gesprochen haben, so liesse sich sagen, dass er, da er genug Noth hatte, das rein Thatsächliche den Jüngern zum Verständnisse zu bringen, darauf verzichtete, ihnen den tieferen Grund, warum solches geschehen müsse, aufzudecken.

V. 20. Wahrlich, wahrlich ich sage euch: ihr werdet weinen und heulen; aber die Welt wird sich freuen; ihr werdet traurig sein, doch eure Traurigkeit soll in Freude verkehrt werden.

Eine eigentliche Erklärung, das haben schon die Meisten bekannt, gibt der Herr in diesen mit ἀμὴν ἀμὴν so nachdrucksvoll eingeleiteten Worten durchaus nicht. „Er gibt keine Sinnerörterung," sagt Meyer ganz richtig, „sondern schildert den Wechsel von Schmerz und Freude, welchen das Nichtsehen und Wiedersehen mit sich führen werde. So konnten sie mit der rechten Fassung und Hoffnung der nahen Entwicklung entgegen gehen." Ganz ähnlich sagt Luthardt, dass keine eigentliche Erklärung folge, sondern nur eine weitere und stärkere Ausführung. Das ist seltsam, denn die ganze Anlage der Antwort, vor allen Dingen die V. 19 vorangeschickten Worte erwecken die Erwartung, dass Jesus diese seinen Jüngern so unverständliche Vorherverkündigung ihnen wirklich zum Verständnisse bringen will. Und in der That vermittelt derselbe auch seinen Jüngern auf eine ganz ausgezeichnete Weise das Verständniss seiner Räthselrede; er thut es aber nicht in der wohlfeilen Art, dass er spricht: unter dem Nichtsehen wollte ich auf meinen Tod und unter dem Wiedersehen auf meine Auferstehung hinweisen, sondern in der wahrhaft meisterlichen Weise, dass er

ihnen nicht bloss den Wortverstand seiner Rede aufdeckt, sondern auch den inneren Gewinn, welchen sie von den Thatsachen haben werden, von denen er geredet hatte, mit klaren, wahren Worten blosslegt. Er thut dieses Beides aber wiederum nicht so, dass er rund heraus sagt, was er meint, sondern so, dass er, des Wortes *dies diem docebit* eingedenk, ihnen zu verstehen gibt, dass in den so nahe stehenden Stunden der tiefsten Trauer und der höchsten Freude ihnen die Augen des Verständnisses von selbst aufgehen würden.

Der Herr sagt ihnen nun für das erste voraus: *ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς*. Absichtlich ist *ὑμεῖς* nachgesetzt, es wird so nachdrücklich hervorgehoben; es bildet den einen Pol des Gegensatzes, den andern Pol desselben bildet das gleichfolgende: *ὁ δὲ κόσμος*. Sie und die Welt: die Jünger und Freunde des Herrn und die Kinder dieser Welt stehen einander gegenüber wie Licht und Finsterniss, wie Christus und Belial! Zwischen ihnen besteht nicht die geringste Gemeinschaft, sondern der schärfste Gegensatz. Ihr werdet weinen und heulen: *λυπεῖν καὶ θρηνεῖν* ist noch stärker als *κλαίειν* und *πενθεῖν*, welches Mark. 16, 10. Luk. 6, 25. Jak. 4, 9. Apok. 18, 11 und 15 verbunden vorkommt. *Θρῆνος* ist nämlich die Todtenklage, das Geheul, über einen Todten angestellt, 2 Sam. 1, 17 in LXX, *θρηνεῖν* daher dieses Klagen und Heulen bei einem Sterbefalle, so Matth. 11, 17. Luk. 7, 32. 23, 27. Der Herr verkündet also den Seinen, dass sie bald über einen Todten weinen und wehklagen werden; da musste ihnen die Ahnung wenigstens durch die Seele gehen, dass dieser Todte er selbst, ihr Herr und Meister, sein werde. Ihn sahen sie ja in diesen Stunden in einer inneren Bewegung, in einer Seelenstimmung wie nie zuvor, dazu wussten sie, wie die Obersten des Volkes gegen ihn gesinnt waren und dass das Schwert über seinem theuren Haupte schwebte, und zu dem Allem kam noch die ausdrückliche Verkündigung, dass sie ihn über ein Kleines nicht mehr sehen sollten. Wenn jetzt eine ahnende Erkenntniss ihnen nicht aufging, so mussten sie mit völliger Blindheit geschlagen gewesen sein: und so lag es doch bei ihnen nicht. Das Licht der Wahrheit brach mit seiner göttlichen Kraft fort und fort durch die Schleier ihres Verstandes, sie aber wollten dieses Licht nicht ergreifen, weil die Wahrheit ihnen furchtbar, ja entsetzlich war.

Sie werden weinen und heulen; *ὁ δὲ κόσμος χαρήσεται*. Während die Freunde Jesu in dem tiefsten Schmerze fast vergehen, wird die Freude der Welt recht erwachen; wir haben aber wohl noch tiefer zu gehen. Das Herzeleid der Jünger und das Frohlocken der Welt wird nicht bloss gleichzeitig sein, in die Todtenklage der Jünger wird nicht bloss schrill und schneidend das Jauchzen der Weltkinder hineintönen, sondern das, worüber die Jünger weinen und heulen, wird die Weltkinder in Freude und Jubel ausbrechen lassen. Nicht bloss der Schmerz der Jünger wird ihnen Ursache zur Freude sein, sondern die Ursache ihres Herzeleides, dass sie den Herrn nicht mehr sehen können, wird das Herz der Weltkinder vor Freude springen und singen machen; sie freuen sich und frohlocken, dass Christus nicht mehr zu sehen ist in dieser Welt, dass es ihnen und dem Teufel gelungen ist, ihn aus dem Lande der Lebendigen wegzureissen und den Stein an seines Grabes Thüre zu versiegeln. So ist ja die Welt, sie freut sich und triumphirt, wenn sie von dem Herrn nichts mehr hört und sieht, wenn sie ihn unter die Todten rechnen und unter die morschen Todtengebeine

werfen kann — und doch ist es der Heiland der Welt, ihr Retter und Wiederhersteller! Was Jesus seinen Jüngern hier vorausgesagt hat, ist bald, sehr bald gerade, wie er es vorausgesagt hat, geschehen. Die alten Väter weisen schon auf die Züge der Leidensgeschichte hin, welche diese Worte belegen. Die Jünger weinten und heulten, wir denken an ihre Flucht bei der Gefangennehmung ihres Meisters bis zu dem Sitzen der Weiber an dem Grabe, ja sie weinen noch wie Maria Magdalena (Joh. 20, 11) draussen vor dem leeren Grabe; die Welt aber freute sich, wir brauchen nur an die Hohenpriester zu denken, die unter dem Kreuze des Herrn stehen und mit dem Gekreuzigten ihren abscheulichen Spott treiben. Aber bei diesem Gegensatze soll es nicht sein Bewenden haben. Das Blatt soll sich bald drehen.

Jesus spricht weiter: *ὑμεῖς λυπηθήσεσθε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται.* Nachdrucksvoll wird noch ein Mal gesagt: *ὑμεῖς λυπηθήσεσθε*, nöthig war das an und für sich nicht, es hätte sich auch gleich mit *ἀλλ' ἡ λύπη* fortfahren lassen. Aber es soll hier ein neuer Gegensatz markirt werden. Jesus hätte ausführlich fortfahren können: aber die Welt wird bald, statt sich zu freuen, weinen und heulen, und ihr werdet, statt zu weinen und zu heulen, euch freuen. Es soll aber der Gegensatz zur Welt nicht weiter verfolgt werden, sondern jetzt der Umschlag, der Gegensatz in der Gemüthsstimmung der Jünger betont werden. Ihre Traurigkeit wird bald ein Ende nehmen, und Freude wird bald wieder ihre Herzen ergreifen. Die Jünger mussten jetzt den rechten Verstand dieser Worte ahnen; entspringt ihre Traurigkeit daraus, dass sie den Herrn nicht mehr sehen, da sie ihn als einen Todten zu beklagen haben; so mussten sie erkennen, dass die Freude aus dem Wiedersehen des Unsichtbargewordenen, also aus der Auferstehung Christi von den Todten hervorgehen werde. Dieses Verheissungswort hat sich erfüllt, als der Auferstandene an dem Osterabende mitten unter seine Jünger trat, *ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον*, schreibt Johannes 20, 20 gewiss nicht ohne deutliche Rückbeziehung auf diese Stelle. Der Herr sagt aber nicht bloss, dass die Traurigkeit vor der Freude des Wiedersehens verschwinden werde, er drückt sich sehr bestimmt aus: *ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται.* Da ist mehr als ein blosser Wechsel von Gefühlsstimmungen ausgesagt; Bengel hat dieses Mehr schon ganz richtig erkannt, er bemerkt nämlich: *tristitia non modo pariet gaudium, sed ipsa in gaudium vertetur, ut aqua in vinum. Ea ipsa res, quae vobis nunc tristis videtur, laeta agnoscetur.* Also des Kreuzes, das die Jünger vorher geärgert hat, werden sie sich freuen; die Wunden des Herrn, welche ihnen tödtliche Schmerzen verursachten, werden bald die Gegenstände ihres Frohlockens sein. Der Tod Jesu Christi wird der Psalm und der Hymnus der Apostel werden. Wie bald ist das geschehen! Als der Auferstandene ihnen seine Wundenmale enthüllte, da wurden sie froh; als Thomas sie sah, sank er mit dem Jubelrufe: mein Herr und mein Gott! in seine Kniee. Der gekreuzigte Christus stand Tag und Nacht vor dem Geistesauge seiner Gläubigen und machte ihre Herzen getrost, fröhlich, selig; den Mann der Schmerzen malten sie an allen Orten den Leuten vor die Augen. Die reinste, höchste Freude sprosste aus dem tiefsten, schwersten Herzeleid hervor.

V. 21. E i n W e i b, w e n n s i e g e b i e r t, s o h a t s i e T r a u r i g k e i t, d e n n i h r e S t u n d e i s t g e k o m m e n; w e n n s i e a b e r d a s K i n d g e-

boren hat, so denkt sie nicht mehr an die Angst um der Freude willen, dass ein Mensch zur Welt geboren ist.

Grotius sagt: *egregia comparatione rem illustrat.* Im Alten Testamente kommt vielfach das Bild von einem gebärenden Weibe vor, um dadurch einen grossen Schmerz zu versinnbildlichen, so Jesaj. 26, 17 ff. 13, 8. 21, 3. Micha, 4, 9 f. Jerem. 4, 31. Hosea 13, 13 u. s. w. Der Herr führt dieses Gleichniss aber nach einer Seite selbstständig weiter aus. Die Alten bleiben bei dem Schmerze der Gebärenden stehen, Jesus geht weiter und hebt hervor, dass aus diesem Schmerze nicht bloss ein Etwas, sondern Freude geboren wird. Der Text ist klar und sehr wahr: die Kreisende hat unendliche Schmerzen, bekanntlich sagt bei Euripides die Medea 253 ff.:

ὡς τρὶς ἂν παρ᾽ ἀσπίδα
στῆναι θέλοιμ᾽ ἂν μᾶλλον, ἢ τεκεῖν ἅπαξ.

Aber wie das Kind geboren ist, so erfüllt eine solche Freude das Mutterherz, dass sie nicht bloss alle Todesangst und alle Todesschmerzen vergessen hat, sondern auch der immer noch genug schmerzenden Nachwehen nicht mehr achtet. Was will der Herr aber mit diesem Bilde nun sagen? Ist Calvins Ansicht die volle Wahrheit: *similitudine proximam sententiam confirmat; imo clarius sententiam suam exprimit, quod scilicet non tantum gaudio mutandus sit eorum moeror, sed materiam quoque ac segetem gaudii in se contineat. Fit saepenumero, ubi rebus adversis successit prosperitas, ut homines, pristini doloris obliti, totos se in laetitiam effundant: dolor tamen, qui praecessit, non est laetitiae causa. Christus autem fructuosam suorum tristitiam fore significat, quam evangelii causa pertulerint. — Quia crux Christi semper inclusam habet in se victoriam, merito dolorem, qui inde concipitur, Christus ipse similem facit dolori parturientis foeminae, qui mercede sua pensatur, dum foetus, in lucem editus, puerperam exhilarat. — Huc etiam aptanda est similitudo, quod quum acerrimus sit mulieris dolor, cito evanescit. Non parva igitur haec levatio erat discipulis, quum dolorem suum audirent minime diuturnum fore. — Sciamus, nobis quoque gemendum esse, donec ex continuis praesentis vitae miseriis liberati fidei nostrae fructum palam cernamus.* Luther hält es mit ihm, er sagt wenigstens: „solch Gleichniss und Exempel stellt uns unser lieber Herr Christus vor zur Stärkung dieser Lehre vom Kreuz und Leiden, auf dass wir lernen gewisse Hoffnung haben; denn er redet hier von solchem Weibe, die da gebiert, nicht die da über der Geburt bleibet. Und will also sagen: ein Weib, wenn sie gebären soll, ist in Angst, gleichwie ihr in Angst seid, wenn Kreuz- und Leiden euch überfällt. Aber sie kann in ihrer Angst das Wörtlein: über ein Kleines, nicht hinzusetzen; denn sie hat das Wort, dass sie in Schmerzen soll Kinder gebären. Aber die Verheissung hat sie nicht, dass sie des Kindes gewiss genesen soll. Ihr aber solltet in eurem Leiden und Trauern das Wörtlein: über ein Kleines! hinzusetzen. Denn ihr sehet, dass solch Weib, von welchem ich rede (ich rede aber von solchem, das geneset) eine kleine Zeit arbeitet, und darnach errettet wird. Dazu habt ihr die Verheissung und Zusagung, welche das Weib nicht hat, nämlich dass eure Traurigkeit eine kurze Zeit währen und darnach zur Freude werden soll. Wo das Weib in ihrer Kindesangst die Verheissung hätte, welche ihr in eurem Leiden habt, würde sie nicht traurig sein. Aber sie muss trauern, weil sie nicht gewiss ist, ob sie genesen werde. Ihr aber sollt über das Exempel vom Weibe auch die Verheissung ergreifen, die euch gewiss ist

und nicht fehlen kann.“ Meyer, Lücke, Godet, Luthardt, Weiss, Hengstenberg u. A. bleiben auch bei dieser allgemeinen Aehnlichkeit stehen: aus kurzem, schwerem Leide eine dauernde grosse Freude.

Die alten Väter haben aber schon eine tiefere Aehnlichkeit in diesem Bilde gesucht und gefunden, und wohl nicht mit Unrecht; denn Hengstenbergs Versicherung, dass im A. T. dieses Bild nur einen grossen Schmerz darstelle, ist nicht richtig: die Propheten vergleichen mehrfach die Wiedergeburt Israels mit der schweren Geburt eines Weibes, wie Ewald und Keil schon bemerken, vergl. Jesaj. 26, 17. 66, 7 ff. Hos. 13, 13. Der nüchterne Chrysostomus gibt schon solch eine mystische Auslegung; er sagt nämlich: *ὠδῖνες λήψονται ὑμᾶς. ἀλλ' ἡ ὠδὶς τοῦ τόκου γίνεται χαρᾶς αἰτία. ἅμα καὶ τὸν περὶ ἀναστάσεως πιστούμενος λόγον, καὶ δεικνύς, ὅτι τὸ ἐντεῦθεν ἀπελθεῖν ὅμοιόν ἐστι τῷ ἀπὸ μήτρας ἀπελθεῖν εἰς λαμπρὸν φῶς. ὡσανεὶ ἔλεγε· μὴ θαυμάσητε, ὅτι διὰ λύπης τοιαύτης ἐπὶ τὰ συμφέροντα ὑμᾶς ἄγω. ἐπεὶ καὶ ἡ μήτηρ ἐπὶ τὸ γενέσθαι μήτηρ οὕτως ἔρχεται διὰ λύπης. αἰνίττεται δὲ ἐνταῦθα καί τι μυστικόν, ὅτι ἔλυσεν αὐτὸς τοῦ θανάτου τὰς ὠδῖνας καὶ νέον ἄνθρωπον ἀπογεννηθῆναι πεποίηκε.* Der alte Kirchenvater sieht also in dem gebärenden Weibe den Herrn selbst abgebildet, welcher durch seinen Tod eine neue Menschheit an's Licht bringt; er betont desshalb auch, dass Jesus nicht sagt, *διὰ τὴν χαράν, ὅτι ἐγεννήθη παιδίον*, sondern *ἄνθρωπος*. Chrysostomus Gedanke ist von Theophylaktus und Euthymius wieder aufgenommen worden und hat auch in unseren Tagen noch seine Vertreter in Olshausen und Besser. Olshausen sagt: „hier aber entsteht die Frage, wie dieses Gleichniss aufzufassen sein möchte? Man könnte nämlich glauben, die leidende Menschheit Christi sei die duldende Gebärerin und der auferstandene Verklärte der geborene Mensch; aber der Erlöser zieht das Leiden V. 22 auf die Jünger, wie verhält sich dann der geborene *ἄνθρωπος* dazu? Am kürzesten ist freilich auch hier wieder zu sagen, es seien die einzelnen Züge hier nicht weiter festzuhalten, das Gleichniss sage nur, auf grossen Schmerz folge Freude; zu dieser Annahme kann ich mich indess nicht verstehen, theils weil Christus dann die Vergleichung nur angedeutet, nicht so weit ausgeführt haben würde, theils weil die allgemeinen Regeln der Interpretation eine möglichst genaue Benutzung der Züge in den Gleichnissen empfehlen, soweit dieselbe ohne Zwang möglich ist. Darnach scheint die eigentliche Bedeutung des Bildes zu sein, dass der Tod Jesu Christi gleichsam ein schmerzlicher Geburtsakt der ganzen Menschheit war, in dem der vollkommene Mensch zur Welt geboren wurde, und eben in dieser Geburt des neuen Menschen liegt die Quelle ewiger unverlierbarer Freude für alle, indem durch ihn und seine Kraft die Erneuerung des Ganzen möglich gemacht ist. So wird der Tod Christi ein welthistorisches Faktum, das alles vor demselben herbeizuführen bestimmt war, und aus dem sich die ganze Entwicklung der folgenden Jahrhunderte hervorbildete.“ Aehnlich Stier, Lange, v. Gerlach, im Ganzen auch Ebrard u. A. — Allein diese Auffassung hat von vornherein das gegen sich, dass Jesus in dem Vorhergehenden auch mit keiner Silbe von seiner Traurigkeit geredet hat, es kann daher die Traurigkeit, von welcher das Bild spricht, auch auf ihn sich nicht beziehen. Von der Traurigkeit seiner Jünger hat er vielmehr eben zu wiederholten Malen gesprochen, ihnen hat er verheissen, dass ihre Traurigkeit in Freude sich verkehren soll; so muss das mit Schmerzen ringende Weib und das durch seine Schmerzen zur hellen Freude hindurchgedrungene

Weib in den Gläubigen des Herrn seine volle Wahrheit haben. Hat demnach das Bild einen tieferen Sinn, was ich Olshausen von ganzem Herzen zugebe, so muss nachgewiesen werden, wie die Gläubigen unter Todesangst und Todesschmerz ein neues Leben an die Welt setzen.

Alte Väter haben unter dem kreisenden Weibe schon die Jüngerschaft, die Gemeinde der Gläubigen, die apostolische Kirche dargestellt gefunden, so unter anderen Cyrill zu Jesaj. 26, 17, der da meint, dass die Apostel die Lehre aus sich heraus in die Welt hineingeboren hätten. De Wettes Auffassung liesse sich als eine Fehlgeburt dieses an und für sich richtigen Gedankens bezeichnen; er meint nämlich: „diese tiefgegriffene Vergleichung“, welche „die mit den Jüngern vorgehende Veränderung als eine innere, als einen zum Siege führenden inneren Kampf“ bezeichnet, wolle die „Freude der Jünger am geistigen Anschauen des lebendigen Christus (Joh. 14, 19) darstellen, und dieser sei wirklich der subjektiven Wendung nach ein Kind ihrer geistigen Produktivität“. Andere sprechen, wie Luthardt vordem auslegte, das gebärende Weib komme nicht am Anfange der Geschichte des Reiches, sondern an dem Ende erst nieder. „Die Gemeinde ist es,“ sagte er, „welche, wenn ihre Stunde gekommen sein wird, in Todeswehen den neuen Stand der Dinge herausgebären soll. Der Uebergang in den Stand der V e r k l ä r u n g, welcher mit Christi Zukunft zur Gemeinde eintritt, ist gemeint. Dann wird die Gemeinde alles Leides vergessen: *ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. Offenb. 21, 4*“. Allein auch diese Auffassungen, obwohl sie von dem richtigen Gedanken ausgehen, dass die Gläubigen mit dem gebärenden Weibe zu vergleichen sind, haben hier und auch sonst keine Statt. Die apostolische Lehre kann nie als eine Geburt, als ein Produkt der Apostel bezeichnet werden, sie nennen ja ihr Evangelium stets ein *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*, eine *δύναμις τοῦ θεοῦ*, und sehen sich nur als die Haushalter über Gottes Geheimnisse an, nie aber als die Producenten derselben. Ebenso wird die Verklärung der Welt nicht ein Produkt der Glaubensmacht der Gemeinde sein; wie der Gläubige nicht im Stande ist, sich durch seine Selbstthat den verklärten Leib zu beschaffen — und das wäre doch das Allererste, welches er zur Welt gebären müsste, — ebenso wenig ist er im Stand, einen neuen Himmel und eine neue Erde aus sich herauszusetzen, wenn er auch von dem Glauben aller Gläubigen unterstützt würde. Gottes Wort ist der Apostel Lehre, und Gottes Werk ist die Verklärung dieser Welt.

Tholuck sagt: „nun lag in jener Trauer über den Hintritt Christi das Abstreifen ihrer geistigen Unmündigkeit und die Nöthigung zur Vertiefung in sich selbst; diese aber war die Bedingung zur Aufnahme des verklärten Christus in ihrer Seele.“ Er sieht also eine Art von Wiedergeburt der Apostel hier angedeutet, bestimmter möchte ich sagen: der inwendige Mensch kommt bei den Gläubigen des Herrn durch seinen Tod und seine siegreiche Auferstehung zum Durchbruche; der neue Mensch, der an dem Tage der Pfingsten in Manneskraft vor der Welt steht, wird jetzt an das Licht der Welt geboren. So ist es in der That. Die bitteren Thränen, welche Petrus jetzt weinen lernte, bilden in seinem Leben einen Wendepunkt; mit den Andern verhält es sich ebenso. Tholuck macht nur aufmerksam auf den grossen Wechsel, welcher in der Erkenntniss stattfand, es ist aber ein eben so grosser Umschwung auch in dem inneren Leben, in dem Geiste des Gemüthes zu erkennen. Ihr Verhalten zu Christus, das schmählich genug war,

diese feige Flucht, dieses kalte Fernestehen, dieser Verrath aus ihrer Mitte, wirkte eine göttliche Traurigkeit in ihnen und enthüllte ihnen deutlicher als irgend ein Wort Jesu den tiefen Abgrund in ihren Herzen; das Wiederkommen des Herrn in der Fülle der Gnade um Gnade versiegelte ihnen die Vergebung ihrer Sünden, wie sein Anhauchen ihnen die Gabe des heiligen Geistes ertheilte.

V. 22. Und ihr habt auch nun Traurigkeit, aber ich will euch wieder sehen und euer Herz soll sich freuen und euere Freude soll niemand von euch nehmen.

Die Schmerzensstunde ist schon hereingebrochen; Trauer hat die Herzen der Jünger jetzt schon ergriffen. Aber aus dieser tiefen Trauer sollen sie wie das gebärende Weib bald über ein Kleines zur Freude des Lebens, zur Wonne an dem Leben gelangen, denn es wird geschehen über ein Kleines: *πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς*. Meyer behauptet, es sei zufällig, dass hier Christus nicht wieder wie V. 16 und 19 *ὄψεσθέ με* sage. Rein zufällig ist es gewiss aber nicht, der Herr will bestimmt hervorheben, dass sie nicht aus eigener Kraft aus dem unendlichen Meere der Schmerzen auftauchen und zu den Höhen aufsteigen, da Freude und Wonne wohnt. Sie können ihn nur sehen, weil er sie zuvor sieht; nicht sie kommen zu ihm, sondern er kommt zu ihnen; nicht sie suchen ihn, dass sie ihn sehen, sondern er sucht sie auf, dass er sie sehe. Die Initiative liegt auf Seiten des Herrn; von ihm geht alles aus als der ersten und einzigen Ursache des Heiles. Er will zu ihnen kommen und sie sehen, und dadurch wird er ihnen zur Freude verhelfen. Gross, überschwänglich ist diese Freude, Jesus kann sie nicht in ein einziges Wort, selbst nicht in einen Satz zusammenfassen: *καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ' ὑμῶν*. Nach zwei Seiten hin beschreibt der Heiland diese Freude, nach ihrer Intensivität nämlich und dann nach ihrer Extensivität. Diese Freude, welche er durch seine Wiederkunft von den Todten bei den Seinen erweckt, hat in ihren Herzen ihren Grundsitz. Nicht alle Freude sitzt in dem Herzen, an dem Herde des Lebens, gar viele Freude sitzt nur auf der Zunge, auf der Oberfläche des Herzens; des Auferstandenen wird nicht bloss unser Mund lachen, sondern auch unser Herz, das ganze, volle, ungetheilte Herz wird über ihn in Sprüngen gehen und frohlocken. Und da diese Freude in dem tiefsten Grunde des Herzens wurzelt und an dem Herrn, dem ewiglebendigen, sich ergötzt, so wird dieselbe nicht wie Jona's Kürbiss über Nacht wieder verwelken, sondern unvergänglich, ewig wird sie andauern. Calvin bemerkt gut: *gaudii pretium non parum auget perpetuitas. Nam hinc sequitur, leves esse aerumnas et aequo animo tolerandas, quae momentaneae sunt. Porro his verbis admonet Christus, quodnam sit verum gaudium.* Bengel macht aber doch mit Recht auch darauf aufmerksam, dass es heisst: *οὐδεὶς αἴρει*: *nemo tollit. Praesens, quo significatur, gaudium esse certum, a nullo hoste impediendum, quicquid iam nunc immineat, v. 32.* Feindliche Mächte stehen den Jüngern noch entgegen, sie sind noch mitten in dem *κόσμος*, der sich freut, wenn sie weinen und heulen, aber die Freude, welche ihnen aus dem Wiedersehen Christi entspringt, kann ihnen nicht verkümmert, geschweige denn geraubt werden, sie sehen ja ihren Jesus wieder als den Herrn, der alle seine Feinde zum Schemel seiner Füsse gelegt hat und seine schützende Hand über sie hält.

V. 23. Und an demselbigen Tage werdet ihr mich nichts fragen.

Also nicht mehr wie jetzt werden sie dann fragen, was ist das? sondern an jenem Tage, wo der Herr sie wieder sieht und sie den Herrn wiedersehen, werden sie alles wissen und erkennen. So hängen diese Worte mit dem Vorhergehenden eng zusammen und bilden einen vollständigen Schluss dieses Abschnittes. Ich halte wenigstens diese Auffassung für die allein richtige; die Worte Jesu: *καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν* lassen sich nämlich auch anders fassen. Augustinus hat das schon gewusst, er sagt: *hoc verbum, quod est rogare, non solum petere, verum etiam interrogare significat; et graecum evangelium, unde hoc translatum est, tale habet verbum, quod utrumque possit intelligi, ut haec ambiguitas nec inde solvatur, quamquam etsi solveretur, non ideo nulla quaestio remaneret.* Die Alten theilen sich; die Einen nehmen *ἐρωτᾶν* im Sinne von Bitten und bringen diese Worte dann mit dem gleichfolgenden *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* in eine enge Verbindung, so Chrysostomus, welcher kurzweg fragt: *τί δέ ἐστιν, ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε; οὐ δεήσεσθε μεσίτου, ἀλλ' ἀρκεῖ τὸ ὄνομα μόνον εἰπόντας πάντα λαβεῖν, δείκνυσι τοῦ ὀνόματος τὴν δύναμιν, εἴ γε μὴ ὁρώμενος μηδὲ παρακαλούμενος, ἀλλ' ὀνομαζόμενος μόνον καὶ παρὰ τῷ πατρὶ ποιεῖ θαυμαστούς.* Jedenfalls ist diese Auffassung richtiger, als die Ansicht des Origenes, welcher auf das *ἐμέ* den Nachdruck legt, *de orat. § 50*, und so hier die Verheissung findet, dass die Jünger nicht mehr durch Christus als Mittler zu Gott dem Vater kommen sollen, sondern ohne irgend welche Mittlerschaft direkt, ganz unmittelbar mit Gott verkehren werden. Diese Auffassung verträgt sich aber nicht mit dem gleichfolgenden Verheissungsworte, welches dem Gebete in dem Namen des Herrn gegeben ist. Wie diese beiden Väter fasst Theophylaktus auch *ἐρωτᾶν* gleich *αἰτεῖν*. Cyrillus von Alexandrien ist anderer Ansicht, er nimmt *ἐρωτᾶν* gleich *interrogare,* ihm stimmt Euthymius zu, der da meint, Jesus wolle sagen, dass seine Jünger fortan nicht mehr solche unverständige Fragen wie vordem stellen würden; *οὐδὲν τοιοῦτον οἷον καὶ πρώην, ποῦ ὑπάγεις.* Jetzt sind die Ausleger auch noch nicht eins: Grotius, Baumgarten-Crusius, Weizsäcker nehmen *ἐρωτᾶν* im Sinne von Bitten; die Andern sämmtlich im Sinne von fragen. Der Zusammenhang ist für die letzte Auffassung; *ἐρωτᾶν* kommt ausserdem in unserem Kapitel noch zwei Mal vor, V. 19 und 30: und an diesen beiden Stellen bedeutet es unbedingt nichts anderes als fragen. Wenn Christus im Folgenden von Bitten redet, gebraucht er das Wort *αἰτεῖν* durchgängig. Man hat mehrfach sich desshalb für *ἐρωτᾶν* = *αἰτεῖν* entschieden, weil die Jünger den Herrn nach seiner Auferstehung noch gefragt haben; haben sie ihn aber hernach nicht auch gebeten, und ist nicht das Bitten auch ein Fragen? An jenem Tage und von jenem Tage an haben sie also nicht mehr noth, den Herrn irgend etwas zu fragen; sie sind von seiner Auferstehung von den Todten an nun Wissende, solche Menschen, an denen das Wort sich erfüllt hat, dass sie alle von Gott gelehrt sind. Ist diese Verheissung aber in Erfüllung gegangen, oder steht dieselbe noch aus und straft dadurch unsere Auffassung des *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* Lügen? Meyer meint, Jesus wolle sagen, die Erleuchtung durch den Paraklet werde eine so hohe Genüge der Erleuchtung ihnen gewähren, dass sie ihn um irgend etwas zu befragen kein Bedürfniss haben würden. Gerlach drückt sich befriedigender aus, wenn er spricht:

„die letzten Worte sind zu verstehen wie Jerem. 31, 34. Der Zustand, in welchen ihr dann, nachdem der heilige Geist euch in die ganze Wahrheit geleitet hat (V. 13), eintreten werdet, verhält sich zu dem jetzigen wie der Zustand eines reifen, einsichtsvollen Mannes zu dem eines Kindes, was nach jedem Dinge einzeln fragen muss, weil ihm der Mittelpunkt und der Zusammenhang des Ganzen fehlt." Ist den Jüngern aber dieser Blick in's Centrum des christlichen Glaubens erst an dem Tage der Pfingsten aufgegangen? Haben sie an dem Ostertage nicht schon erkannt, dass Jesus Christus der Gekreuzigte und Auferstandene die bewegende Mitte, das A und O ist? Bengel trifft schwerlich das Richtige, wenn er zu *οὐδέν* bemerkt: *nihil de his rebus, de regno interrogarunt. Act. 1, 6:* wir haben kein Recht, den Umfang des *οὐδέν* so zu verengen. Die Jünger haben an jenem Tage nichts mehr zu fragen, denn sie wissen an jenem Tage alles und jedes, was sie als Jünger des Herrn wissen müssen. Sie wissen von dem Auferstehungstage an, dass Jesus, ihr Meister, der Christus, der Sohn Gottes ist und dass das Leben in ihm beschlossen liegt und durch den Glauben an seinen Namen aus ihm geschöpft wird. Und diese Erkenntniss des Grundes aller christlichen Wahrheit wird sie, denn seinen lebendigen Geist theilt der Herr ihnen mit, von Stufe zu Stufe weiter führen, dass seine Klarheit sich immer mehr und mehr mit aufgedecktem Angesichte ihnen zeigt und sie Schritt für Schritt immer mehr verklärt, bis dass die Klarheit des Herrn aus ihrem Angesichte und ihrem ganzen Wesen hervorstrahlt. Man übersehe bei der Auslegung dieses Wortes nicht das andere Wort des Evangelisten, 21, 12: *οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν, σὺ τίς εἶ; εἰδότες, ὅτι ὁ κύριός ἐστιν.* Lampe bemerkt treffend: *adde, quod haec promissio per gradus implenda, sicut lux diei gradatim apparet. Unde licet quaedam adhuc tenebrae primis post resurrectionem Christi diebus in discipulorum intellectu essent residuae, eae tamen post effusionem spiritus sancti plene erant dissipandae.*

Bei der praktischen Behandlung dieser Perikope wird man sich davor zu hüten haben, dass man nicht in den allgemeinen Satz von dem Wechsel zwischen Leid und Freud verfällt. Der Herr will nicht eine allgemein menschliche Wahrheit und Erfahrung seinen Jüngern an das Herz legen, sondern eine specifisch-christliche Wahrheit und Erfahrung ihnen anvertrauen.

Was ist das, das er saget: über ein Kleines?

1. Ein Räthselwort für die meisten Jünger,
2. ein Donnerwort für die arge Welt,
3. ein Verheissungswort für die trauernden Gläubigen.

Was ist das: über ein Kleines?

1. Ein Mahnwort, denn es heisst: über ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen!
2. Ein Trostwort, denn es heisst: und aber über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen!

Was für eine Freude verheisst der Herr seinen Jüngern?

Eine Freude, 1. welche der Welt unbekannt ist, die aber doch zur Welt geboren wird;
2. welche aus der Traurigkeit geboren wird, die aber doch von Traurigkeit nichts weiss;
3. welche viele Feinde hat, die aber doch kein Feind uns nehmen kann.

Jubilate!

Denn 1. Freude in der Traurigkeit,
2. Freude nach der Traurigkeit,
3. Freude aus der Traurigkeit.

Von Traurigkeit zur Freude!

1. Das war der Weg der Apostel,
2. das ist der Weg aller Gläubigen,
5. das wird der Weg der ganzen Kirche sein.

Unsere Traurigkeit soll in Freude verkehret werden.

1. Ueber ein Kleines,
2. für immer und ewig.

Leid und Freud wechseln im Christenleben.

1. Der Herr verkündigt das, aber die Jünger verstehen es nicht,
2. der Herr lässt die Jünger das erfahren, und nun erkennen sie es vollkommen.

Was ist die rechte Christenfreude?

1. Eine Freude am Herrn,
2. eine Freude nach grosser Traurigkeit,
3. eine Freude mit stetem Wachsthum,
4. eine Freude in völliger Erkenntniss.

Die Christenfreude.

1. Ihr Wesen,
2. ihr Ursprung,
3. ihr Bestand.

Freud und Leid bei dem Christen.

1. Seine Freude kommt aus dem Leide,
2. seine Freude geht durch das Leid,
3. seine Freude überwindet alles Leid.

Welche Krone erwartet den Ueberwinder!
1. Eine Krone, die der Herr selbst darreicht,
2. eine Krone, die alle Thränen abtrocknet,
3. eine Krone, die das Herz ewig erfreuet.

Warum geht der Herr zum Vater hin?
1. Um seine Jünger in göttliche Traurigkeit zu versenken,
2. um durch diese göttliche Traurigkeit in ihnen den neuen Menschen zu wirken.

C. Der Pfingstkreis.

Jesus Christus, der Sohn Gottes, als König ist der Inhalt dieser festlichen Zeit des Kirchenjahres. Er, der sich auf seinen Königsthron, auf den Stuhl zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, aufgeschwungen und mit der Kraft aus der Höhe seine Gläubigen angethan hat, damit sie in alle Welt ausgehen und alle Völker zum Gehorsame des Glaubens bekehren könnten, soll in dieser Pfingstzeit vor die Augen gemalt werden. Die Perikopen treten ohne Ausnahme alle für die Wahrheit dieser Behauptung ein. Sie reden von dem heiligen Geiste mit ganz entschiedener Vorliebe, aber sie reden von ihm nicht als der dritten Person in der heiligen Dreieinigkeit, als einem selbstständigen Wesen, sie stellen den heiligen Geist in seiner Abhängigkeit von dem Herrn dar, sie heben fort und fort hervor, dass der Sohn ihn senden will, dass er in seinem Namen von dem Vater ausgeht, um den Herrn in dieser Welt zu vertreten, um des Herrn Werk in dieser Welt fortzusetzen und zu vollenden, um des Herrn Feinde zu strafen, des Herrn Jünger aber in alle Wahrheit zu leiten und so den Herrn zu verklären.

Dieser Pfingstkreis hat auch seine Vorfeier, seine Hauptfeier, seine Nachfeier. Die Vorfeier beschränkt sich auf zwei Sonntage, auf Cantate und Rogate. Die Hauptfeier reicht von dem Himmelfahrtstage bis zu dem Trinitatisfest, wie Band I, 43 ff. nachgewiesen wurde. Die Nachfeier dieses Kreises, wie die Nachfeier dieses Halbjahres des Herrn überhaupt ist die Trinitatiszeit, das *semestre ecclesiae*, das Halbjahr der Kirche.

I. Die Vorfeier.

1. Der Sonntag Cantate.

Joh. 16, 5—15.

Alt macht (2, 513) die sehr richtige Bemerkung: „gleich dem vorhergehenden handelt auch das für diesen vierten Sonntag nach Ostern verordnete Evangelium von Christi Hingang zum Vater und der dadurch veranlassten Traurigkeit der Jünger. Während aber dort der Trauer die Freude des Wiedersehens nach kurzer Trennung gegenübergestellt wird, ist es hier der heilige Geist mit seinem Trösteramt bei den Gläubigen und

seinem Strafamt bei den Ungläubigen, worauf der Herr hinweist, so dass in der That mit diesem Sonntag bereits die Vorbereitung auf das Pfingstfest beginnt.“ Cantate heist dieser Sonntag nach seinem Introitus, der aus Ps. 98, 1 und 2 genommen ist, *cantate Domino canticum novum, alleluja, quia mirabilia fecit Dominus, alleluja!* Ja die Christenheit darf jetzt und muss jetzt singen, obgleich sie voll Trauerns ist, dass der Herr hingeht; ein neues Lied geziemt sich jetzt, denn ein neues Wunder soll geschehen. Er geht hin, um seinen heiligen Geist zu senden. Was aber ist das für ein Geist? Jesus gibt keine dogmatische Definition, sondern eine praktische Deklaration; er zeigt den heiligen Geist in seinem Werke und zeichnet in grossartigen Umrissen das Amt, welches derselbe an der Welt und an den Gläubigen zu vollziehen hat.

V. 5. Nun aber gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat, und Niemand unter euch fragt mich: wo gehest du hin?

„Diess ist ein aus der Massen fein, schön und reich Evangelium, aber sehr hoch und scharf, von dem hohen, nöthigen Artikel, davon wir den Namen haben und Christen heissen. Es ist ein Stück der schönen Predigt, so der Herr Christus nach dem letzten Abendmahl gethan hat, welches er mit seinen Jüngern gehalten, kurz zuvor, ehe er verrathen und gefangen worden ist. Er will sonderlich hiermit seine lieben Jünger über seinen Abschied trösten, weil er jetzt sterben und sie allein hinter sich lassen soll in Gefahr und Noth der Welt, Feindschaft, Verfolgung und Tod um seinetwillen, wie er ihnen selbst mit vielen Worten verkündigt, dass sie in Bann gethan werden und dass die, welche sie tödten, rühmen würden, sie hätten daran einen Gottesdienst gethan. Solches war ihnen gar schwer und schrecklich zu hören, dass sie hoch darob betrübt wurden über beidem, weil sie den lieben Herrn verlieren und dazu in solchem Elend und Nöthen sollten gelassen werden. Darum war es auch Noth, sie hingegen zu trösten, wie denn Christus durch diese drei Kapitel (14—16) seiner letzten Predigt mit allem Fleiss und Treue gethan hat; und die Summa ist davon, dass er ihnen gegen solchen Mangel seines Abschieds den heiligen Geist zu senden verheisst, der beides ihre Herzen trösten und stärken und alsdann erst das Reich Christi anrichten und in alle Welt ausbreiten soll; und er sagt ihnen deutlich, was sein Reich sei und wie es darin zugehe, wie es regiert werde und was es ausrichte und was der heilige Geist durch sie in dieser Welt ausrichten werde“. So Luther und damit schildert er die ganze Situation vortrefflich. Bei seinen Jüngern ist der Herr bis jetzt gewesen; sie haben an ihm ihres Herzens Freude und Trost gehabt. Er geht nun fort von ihnen zu dem Gott und Vater, der ihn in diese Welt gesandt hat, seine Jünger kann er nicht mit sich nehmen, sie bleiben ohne ihn zurück in dieser Welt, die ihnen so feindselig gesinnt ist. Und keiner folgt ihm, dem Weggehenden, mit seinen Sinnen und Gedanken nach, keiner von ihnen fragt ihn: wohin gehest du? Jesus macht keine Pause, wie Kühnöl und Olshausen annahmen, nach den Worten πρὸς τὸν πέμψαντά με; um dann zu fragen: *nullusne vestrum me amplius interrogat, quo abiturus sim?* und keiner von euch hat Lust, mich zu fragen, wo ich denn hingehe? Es ist auch hier, was Lücke und de Wette angeben, durchaus keine Ungenauig-

keit in der Darstellung. Christus straft seine Jünger darüber, dass sie ihn nicht fragen, dass sie ihn überhaupt noch nicht gefragt haben: *ποῦ ὑπάγεις;* Haben sie ihn denn aber nicht gefragt? Hat Petrus nicht 13, 36 gefragt: *κύριε, ποῦ ὑπάγεις:* hat Thomas nicht auch gesagt: *κύριε, οὐκ οἴδαμεν, ποῦ ὑπάγεις· καὶ πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι.* 14, 5. Der Herr weiss das recht gut, er findet aber in diesen Worten nicht die Frage, welche er aus dem Munde seiner Jünger zu hören wünschte, *ποῦ ὑπάγεις.* Luther sagt schon: „der Verstand steht in den Worten: wohin ich gehe; als sollte er sagen, ihr seid so gar erschlagen und erschrocken über diesem Wort, so ihr höret, ich werde nicht mehr bei euch sein, dass ihr nicht gedenket, noch in euer Herz geht, weiter darnach zu fragen: wo ich doch hingehe, d. i. nicht welche Strasse, sondern wozu und warum ich hingehe, wozu es euch dient? Denn wenn ihr das wüsstet, was es sei, so würdet ihr nicht so betrübt und erschrocken sein; denn solch Weggehen ist nicht um meinet-, sondern um euretwillen zu thun. Nun aber weil ihr nichts davon wisset, so fragt ihr auch nicht darnach, da ihr doch billig solltet fragen und forschen, was es bedeute, dass ich hingehe, auf dass ihr euren Trost daran möchtet haben und euch solches meines Weggehens nicht bekümmern. Aber ich muss es euch jetzt zu gut halten, dass ihr so geringe achtet, wo ich hingehe, und euch dess nicht könnet trösten noch freuen; denn ihr seid mein so gar gewohnt und habt mich so gerne bei euch, dass euch nichts leideres widerfahren kann, denn dass ich soll von euch genommen werden." Bengel hat Luthers Gedanken wieder aufgegriffen, *nemo me iam interrogare pergit*, sagt er, *cum deberetis maxime. Interrogarant saepe multis de rebus: et de hac ipsa re c. 13, 36: sed magis cogitantes de discessu, quam de loco, quo iret dominus. Postea quaerere destiterunt. Itaque dominus eos etiam interrogationem docet, quae ei, si sponte fecissent, valde placuisset.* Seitdem ist dieser Gedanke nicht wieder verloren gegangen, er ist bis jetzt Gemeingut geworden. Nicht in starrem, stummem Schmerze sollten die Jünger dem Scheidenden nachsehen, sie sollten sich dahin aufschwingen, wohin er geht, das Ziel, welchem er entgegenging, in's Auge fassen, den Gedanken seiner Erhöhung, seiner himmlischen Herrlichkeit sich recht fest in's Herz prägen. So Tholuck, Lücke, Luthardt, Meyer, Hengstenberg, Godet u. A. Länger durfte der Herr sie nicht dieser in sich versinkenden Trauer überlassen, denn eine schwere Zeit war im Anbruche; jetzt da das Kreuz auch über sie fiel, mussten sie die Krone in's Auge fassen, zu welcher das Kreuz allein führen kann. Calvin erinnert daran: *qui hactenus molliter habiti fuerant, vocabantur in posterum tempus ad graves et arduas pugnas. Quid ergo futurum erat, nisi Christum scirent in coelo esse salutis suae praesidem? Nam ad patrem ire nihil aliud est, quam recipi in coelestem gloriam, ut summo imperio potiatur.*

V. 6. Sondern dieweil ich solches zu euch geredet habe, ist euer Herz voll Trauerns geworden.

Die Verkündigung Jesu, dass er zum Vater hingehe, hätte eine andere Wirkung auf die Jünger ausüben müssen, sie hätten sich freuen sollen, dass er nun endlich zu seiner Herrlichkeit eingehe. Allein diese Verkündigung hat einen ganz andern Eindruck hervorgebracht; *ἀλλ' ὅτι ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν.* Gut sagt Grotius: *ἀλλά attentionem et fidem excitat.* Die Jünger sind eben noch schwach, sie können noch nicht weit sehen, sie haben bis jetzt an dem

ihnen leibhaftig gegenwärtigen Christus gehangen. Mit seiner leiblichen Gegenwart, denken sie, entschwinde er ihnen gänzlich; eine Kluft lege sich zwischen ihn und sie, in einem unerreichbaren Jenseits weile er, während sie in einem unerquicklichen Diessseits alles Ungemach erdulden müssten. Ihre Herzen sind niedergeschlagen; die Traurigkeit hat sie so sehr erfüllt, dass kein anderer Gedanke in ihnen mehr Raum hat, dass sie selbst das Fragen verlernt haben. Und haben sie Grund so zu trauern?

V. 7. Aber ich sage euch die Wahrheit; es ist euch gut, dass ich hingehe. Denn so ich nicht hingehe; so kommt der Beistand nicht zu euch; so ich aber hingehe, will ich ihn zu euch senden.

Also keinen Verlust erleiden die Jünger durch den Hingang des Herrn, sondern wie ihnen ihr eigenes Sterben einst Gewinn sein soll, wie dem Apostel Paulus (Phil. 1, 21), so wird das Sterben Christi ihnen jetzt schon ein Gewinn, ein Heil sein. Der Herr aber weiss es recht gut, wie wenig sie in ihrer tiefen Trauer diesen Gedanken fassen können, daher gibt er sich alle Mühe, diese Wahrheit recht fest in ihren Herzen zu gründen. Er sagt desshalb: ἀλλ᾽ ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν. Mit einer Versicherung beginnt er also, Luther paraphrasirt, „denn ich sage euch (spricht er und schwört dazu), so wahr Gott ist und ich". Bengel will dem ἐγώ den Inhalt geben: *ego a vobis non rogatus, mentiri nescius;* es scheint mir aber, als wenn der erste Gedanke hier nicht naturwüchsig ist. Der letzte Gedanke reicht vollkommen aus, um diesem ἐγώ eine solche Kraft zu verleihen, dass es Himmel und Erde tragen kann. Wie Gott bei sich selbst schwört, da er nicht bei einem Grösseren schwören kann, so beruft sich der Herr auf sein Ich, auf seine eigene Persönlichkeit, um sein Wort als ein Wort der Wahrheit zu versiegeln. Nicht das Wort macht den Mann, sondern der Mann macht das Wort; die ganze Person Jesu Christi ist gleichsam das Fundament, auf welchem seine Verkündigung ruht. Ich, dieser euch so wohlbekannte Jesus, in dessen Munde nie ein Betrug ist erfunden worden, den niemand einer Sünde zeihen kann, ich, der ich vom Vater ausgegangen bin, um als der König der Wahrheit von der seligmachenden Wahrheit in dieser Welt zu zeugen, und der ich wieder zum Vater hingehe, ich sage die Wahrheit, *tametsi,* fügt Bengel nicht übel hinzu, *veritatem huius rei non capitis.* Und eine tröstliche, köstliche Wahrheit ist es, die er ihnen zu sagen hat: *omnis veritas,* sagt Bengel, *sanctis bona est;* gewiss, wenn diese Wahrheit auch tief in die Herzen einschneidet. Wir haben es ja aus der vorigen Perikope ersehen, dass der neue Mensch nur unter bitterem Wehe geboren wird, und dass vor der unaufhörlichen Freude das tiefste Leid steht. Es ist ja so, wie Augustinus sagt: *amplectenda est tristitia, quae gaudium parit et non eius materia consideranda est, quia saepe per dulcedinem fructus placet, quod amarum horruit in radice.* Aus der bitteren Wurzel, dass Christus weggeht, reift eine süsse Frucht für seine Jünger; sie gewinnen, indem sie zu verlieren, ja alles zu verlieren scheinen. Er spricht: ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς.

Der Paraklet wird also der Ersatz, ja der Gewinn der Jünger sein. Jesus redet hier nicht näher von dem Parakleten, denn er hat vorher schon seinen Jüngern erklärt, wer dieser Paraklet ist, nämlich der heilige Geist, der Geist der Wahrheit. Der heilige Geist kommt in dem A. T. vielfach

vor, er trägt dort auch verschiedene Namen, aber dieser Name ὁ παράκλητος ist im A. T. nicht zu finden, es ist ein Name, welchen der Herr erst gebildet hat, um sich und den heiligen Geist dadurch zu charakterisiren nach der Funktion, welche sie beide ausüben. Und dieser specifisch neutestamentliche Name kommt nur bei Johannes vor, und zwar nur in folgenden Stellen: 14, 16, 26. 15, 26., hier 16, 7 und 1 Joh. 2, 1. Meiner Ansicht nach hat sich v. Hofmann (Schriftbeweis 2, 2, 15 ff.) von Anfang an das Concept dadurch verrückt, dass er die angezogene Stelle aus dem Briefe nicht mit in Betrachtung ziehen wolle. Allein wenn er andererseits will, dass man bei der näheren Begriffsbestimmung des Wortes ὁ παράκλητος davon auszugehen habe, in wiefern Christus so heissen könne, so ist es doch reine Willkür von ihm, dass er von dieser Stelle gerade, in welcher etwas sehr bestimmt ausgesagt ist, wie Christus Paraklet sei, Abstand nimmt. Ihm gegenüber müssen wir festsetzen: da im Johanneischen Sprachgebrauche allein dieses Wort uns begegnet, so muss, da er 14, 26 den Sohn und den Geist Paraklete nennt, in allen Stellen auch eine und dieselbe Bedeutung angenommen werden und jede Begriffsbestimmung, welche nur den Evangelienstellen gerecht wird, und nicht auch 1 Joh. 2, 1 vollständig befriedigt, ist zu verwerfen. Der Name παράκλητος ist von παρακαλεῖν oder genauer geredet, um jeden bösen Schein zu vermeiden, von παρακέκλησθαι abgeleitet; ein Wort, dessen Grundbedeutung von Hofmann ganz richtig dahin angibt, dass es jede Art Zusprechens bezeichnet, bei welchem es auf eine bestimmende Einwirkung abgesehen ist. Weil darnach παρακαλεῖν sehr vieldeutig ist, so lässt sich aus der Etymologie an und für sich der Begriff des Wortes παράκλητος noch nicht bestimmen. Die Ansichten der alten Väter sind schon sehr aus einander gegangen, wie aus Suicerus *Thesaurus ecclesiasticus II, 583. f.* zu ersehen ist; seitdem Knapp seine Abhandlung *de spiritu s. et Christo paracletis etc.*, in seinen manches noch jetzt recht Schätzbare enthaltenden *Scripta varii argumenti* zum dritten Male (1823) veröffentlicht hat, ist im wesentlichen keine neue Ansicht mehr vorgetragen worden. Man hat unter ὁ παράκλητος entweder einen Lehrer, oder einen Tröster, oder endlich einen Beistand verstanden.

Theodorus von Mopsueste hat zuerst ὁ παράκλητος einfach durch ὁ διδάσκαλος erklärt; nachdem *Medus* in den *Fragmenta sacra* diese Uebersetzung wieder vertheidigt hatte, gab Ernesti ihr den Vorzug, neuerdings hat sie v. Hofmann und Luthardt nach ihm sehr entschieden wieder vertreten. Von Hofmann sagt (2, 2, 16 f.): „Lücke war ganz auf dem richtigen Wege, als er die Untersuchung mit den Worten einleitete: »der persönlichen παράκλησις des Herrn müssen die Seinigen fortan entbehren. Wer wird nun ihr παράκλητος sein?« So ist es. An die Stelle der παράκλησις Jesu sollte die des heiligen Geistes treten, jene παράκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος, von welcher es Akt. 9, 31 heisst, dass die Gemeinde durch sie gemehrt worden. Aber wie konnte Lücke von da aus zu dem Ergebnisse kommen, παράκλητος heisse Beistand? Dass παρακαλεῖν aus der Bedeutung »zu Hülfe rufen« in die Bedeutung »helfen« (Olshausen) übergehe, bedarf doch wahrlich eben so wenig der Widerlegung, als dass es desshalb »zureden« heisse, weil der Zweck des Herbeirufens eine Ansprache sein könne (Philippi zu Röm. 1, 12); und zu Akt. 9, 31 bemerkt auch de Wette, dass die Bedeutung »Beistand« für παράκλησις unerweislich sei. Trost heisst es freilich an der letzteren Stelle auch nicht (gegen Baum-

garten), noch kann man sie damit zurechtbringen, dass man ἐπληθύνετο durch ἐπληροῦτο erklärt (gegen de Wette). Die Meinung ist vielmehr, der in der Gemeinde waltende Geist habe das Wort so wirksam geführt, dass ihrer immer mehr dem Namen Jesu unterthan wurden (vgl. Meyer). Da παρακαλεῖν jede Art Zusprechens bezeichnen kann, bei welchem es auf eine bestimmende Einwirkung abgesehen ist, alles christliche Lehren aber mit der Absicht geschieht, zu einem Verhalten gegen Gott zu bestimmen, so liegt παράκλητος von διδάσκαλος gar nicht so weit ab, dass Theodorus letzteres nicht hätte für ersteres setzen dürfen. Wie käme sonst auch Lukas dazu, den Namen Barnabas durch υἱὸς παρακλήσεως zu verdolmetschen? (Akt. 4, 36) oder wie könnte sonst der Brief an die Hebräer ein λόγος παρακλήσεως heissen? (Hebr. 13, 22). Einen Lehrer in diesem Sinne verheisst also Jesus den Seinen, und nicht einen Anwalt (gegen Hahn). In dem Sinne, in welchem er selbst, der auf Erden wandelnde Gottmensch ihr Lehrer gewesen, wird es von nun an der Geist der Wahrheit, der in irdischen Menschen gegenwärtig waltende Geist Gottes sein, vgl. Luthardt zu Joh. 14, 16." Wir fragen verwundert, geht die Thätigkeit des Herrn während seines Erdenlebens wirklich in diesem Lehren auf? Wir können nicht begreifen, was v. Hofmann mit dem Rückgang auf die Stelle Akt. 9, 31 eigentlich beweisen will. Lässt sich der specifisch johanneische Sprachgebrauch aus Lukas gewinnen, der den Ausdruck παράκλητος gar nicht kennt? Nur in dem Falle hätte v. Hofmann recht, wenn er den Nachweis geliefert hätte, dass παρακαλεῖν im ganzen N. T. nur im Sinne von διδάσκειν vorkommt; er hat das nicht gethan, im Gegentheile nur constatirt, dass der Begriff des παρακαλεῖν sehr weit und vielseitig ist. Passt diese Fassung von παράκλητος gleich διδάσκαλος zu 1 Joh. 2, 1? Das hat v. Hofmann nicht behauptet, und kein noch so begeisterter Schüler wird, was der Meister nicht zu thun gewagt, sich zu thun unterfangen.

Schon in den ältesten Zeiten der Kirche is ὁ παράκλητος im Sinne von Tröster verstanden worden, man fand darin eine Uebertragung des hebräischen מְנַחֵם. So sagt Origenes *de princ. 2, 7: paracletus, quod dicitur spiritus sanctus, a consolatione dicitur. Si quis namque de spiritu sancto participare meruerit, cognitis ineffabilibus sacramentis, consolationem sine dubio et laetitiam cordis assumit.* Chrysostomus in der 75. Homilie zu Joh.: συνεχῶς δὲ παράκλητον καλεῖ διὰ τὰς συνεχούσας αὐτοὺς τότε θλίψεις: Theophylaktus ganz ähnlich: συνεχῶς παράκλητον ὀνομάζει διὰ τὰς συνεχούσας αὐτοὺς θλίψεις εὐέλπιδας αὐτοὺς ποιῶν, ὡς ὑπ᾽ ἐκείνου ψυχαγωγηθήσονται. Cyrillus von Jerusalem, Euthymius, ja auch Theodorus von Mopsueste stimmen dem bei, letzterer sagt nämlich nach der Catene, dass der heilige Geist um desswillen παράκλητος genannt werde, ὡς τῇ οἰκείᾳ χάριτι μέλλον ἐπικουφίζειν τὰ παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἐπαγόμενα καὶ ῥᾷον φέρειν παρασκευάζον. Nicht viele Lateiner sind derselben Meinung: Hieronymus erklärt sich aber zu Jesaj. 40 für *consolator.* Die Andern sind anderer Ansicht oder schwanken. Erasmus blieb der in der mittelalterlichen Kirche herrschend gewordenen Auffassung treu. Luther bequemte sich in der Uebersetzung auch ihr an, er wollte nicht durch Verwerfung des ein Mal üblich gewordenen „Trösters" die Gemüther verwirren; er wusste aber recht wohl, dass παράκλητος eigentlich einen andern Sinn habe, wesshalb er auch 1 Joh. 2, 1 ganz richtig παράκλητος mit Fürsprecher übersetzte und zu 1 Joh. 14, 16 von vornherein in der Glosse erklärte: „Parakletus

heisst ein Advokat, Fürsprecher oder Beistand vor Gericht, der den Schuldigen tröstet, stärket und hilft, also thut der heilige Geist auch uns im Gewissen vor Gottes Gericht wider die Sünde und des Teufels Anklage.“ Maldonat, Jansen, vor Allem Lightfoot, der auf die Bezeichnung des Messias als מְנַחֵם aufmerksam machte, v. Hengel u. A. stimmten bei. Diese Auffassung aber hat für das erste das gegen sich, dass sie nicht an allen Stellen recht ausreicht; es ist in unserer Stelle schon nicht gut ersichtlich, wie der heilige Geist, als der Geist, welcher die Welt straft, der Tröster heissen kann? Auch 1 Joh. 2, 1 wird mit „Tröster“ nicht der volle Sinn erschöpft. Ausserdem muss man gegen diese, wie gegen die vorher besprochene Auffassung von *παράκλητος* gleich *διδάσκαλος* einwenden, dass diese aktive Auffassung wider die Sprache ist. *Παράκλητος* kann, wenn man das Wort sprachrichtig übersetzen will, nie heissen der Zusprechende, der einen Andern Lehrende oder Tröstende; es ist eine Passivform und sagt, dass der als *ὁ παράκλητος* Bezeichnete, als ein solcher gedacht ist, der von mir angesprochen, herbeigerufen wird. Von Hofmann leugnet nicht ganz diese passivische Abstammung von *παράκλητος*, aber er meint, dass diese passivische Form sich abgeschliffen habe. Er beruft sich auf Uebersetzungen der beiden Stellen im Hiob 33, 23 und 16, 2, auf die chaldäische, die מְלִיץ (מַלְאָךְ) in der ersten Stelle und מְנַחֵם in der zweiten mit פְּרַקְלֵט wiedergibt; Aquila und Theodotion übertragen jenes מְנַחֵם mit *παράκλητος*, der Alexandriner aber mit *παρακλήτωρ*, Symmachus endlich mit *παρηγορῶν*. Hiernach ist nach v. Hofmann nichts deutlicher, als dass man *παράκλητος* auch aktivisch wie *παρακλήτωρ* verstanden und gebraucht hat. „Ist diess“ sagt er (2, 2, 16), „eine sprachwidrige Verwechslung, so hat keinen Falls der Ausleger die Verantwortung dafür zu tragen, dessen Aufgabe nur die sein kann, den thatsächlichen Sprachgebrauch zu ermitteln.“ Gewiss ist dieser letzte Kanon vollständig richtig, aber ist er hier auch richtig angewandt? Lässt sich aus dem Sprachgebrauche dieser späteren Uebersetzungen der Sprachgebrauch des Johannes festsetzen? Ist v. Hofmanns Behauptung richtig, dass, wenn man die passivische Bedeutung von *παράκλητος* noch so sehr verallgemeinere, sie sich doch immer nicht schicken wolle zu bezeichnen, was Jesus bis dahin den Seinen gewesen? „Denn nicht sie,“ sagt er (l. c.), „haben etwas zu thun gehabt, wobei er ihnen nur geholfen, etwa dass sie die Wahrheit erlernten und von ihm darin nur unterstützt wurden (so Tholuck); sondern er hat sein Werk an ihnen gethan, indem er ihnen den Namen Gottes kundmachte, und ihnen die Worte gab, welche ihm sein Vater gegeben. Joh. 17, 6 und 8.“ Ist dieser Einwurf aber wirklich zutreffend? Fassen wir *ὁ παράκλητος*, wie es in dem klassischen Griechisch gebraucht wurde, als der *causidicus*, der Sachwalter, der Vertheidiger, oder, wie es in dem spätern Griechisch und auch von Philo angewandt wird, als *fautor, patronus*, so ist ja der *παράκλητος* das, was sein Name aussagt, nicht bloss insofern er dem Angeklagten, dem Armen und Elenden hilft, er spricht auch für ihn, er führt seine Sache, er thut, was helfen kann, ganz allein und selbstständig. Freilich liegt in dem Worte *παράκλητος* streng genommen das darin, dass er diesen seinen Beistand auf Anrufen leistet; hat es aber Schwierigkeit, auch diesen Zug an dem Herrn und dem heiligen Geiste nachzuweisen? Waren die Jünger, denen Jesus sich als den Parakleten darstellte, nicht aus dem Kreise jener heilsbegierigen Seelen gekommen, die da warteten auf den Trost Israels? Kam der Herr nicht dem Seufzen der Gottescreatur in ihnen

durch seine Erscheinung entgegen? Unter den griechischen Vätern ist schon eine ganze Reihe, welche παράκλητος in diesem Sinne als Beistand nimmt. Cyrillus von Alexandrien erklärte auf dem Concil zu Ephesus: παράκλητος καὶ ἱλαστήριον ὁ υἱὸς ὠνόμασται. καθίστησι γὰρ τοῖς ἐπὶ γῆς εὐμενῆ τὸν πατέρα καὶ παντὸς ἡμῖν εὑρίσκεται πρόξενος ἀγαθοῦ παράκλητος. Johannes von Damaskus sagt *fid. orth. 1, 10:* παράκλητον ὡς τὰς τῶν ὅλων παρακλήσεις δεχόμενον. Die abendländischen Kirchenväter neigen sich dieser Auffassung in ganz überwiegender Mehrzahl zu: Tertullianus *adv. Prax. 9* sagt: *rogabo patrem et alium advocatum mittet vobis*, und *de monog. 3: in hoc quoque paracletum agnoscere debes advocatum, quod a tota continentia infirmitatem tuam excusat. cf. de pud. 19*: Augustinus schreibt im 74 Traktate zum Joh.: *quod ait: rogabo patrem et alium paracletum dabit vobis, ostendit, et ipsum esse paracletum; paracletus enim latine dicitur advocatus et dictum est de Christo: advocatum habemus apud patrem Jesum Christum iustum*, Es folgten Melanthon, Beza in seiner Uebersetzung, Grotius, Lampe, Bengel (*παρακαλεῖν est a d v o c a r e, arcessere patronum; inde παράκλητος, a d v o c a t u s ad praesidium praestandum, defensor, patronus, qui pro aliquo dicit et ei dicenda suggerit.)*, Semler, Kühnöl, Knapp, Lücke, Tholuck, Olshausen, Meyer, de Wette, Lange, Baumgarten-Crusius, Schmid, Köstlin, Godet u. s. w.

Schon unter den Kirchenvätern sind mehrere, welche in παράκλητος die beiden Bedeutungen: *consolator* und *patronus* vereinigt finden; Ammonius schreibt: παράκλητος καλεῖται ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα, ὡς παραμυθίαν ἡμῖν ἐμποιοῦντες, καὶ ὡς παρακαλοῦντες ὑπὲρ ἡμῶν τὸν πατέρα. τὸ γὰρ ὄνομα τοῦτο παραμυθίας ἐστὶ ποιητικόν. Augustinus sagt im 94 Traktat zu Johannes: *consolator ergo ille vel advocatus, utrumque enim interpretatur, quod est graece paracletus, Christo abscedente erat necessarius.* Aehnlich bemerkt Gregorius: *advocatus dicitur vel consolator, qui idcirco advocatus dicitur, quia pro errore delinquentium apud iustitiam patris intervenit.* Calvin spricht sich auch hierfür aus: *paracleti nomen tam Christo quam spiritui hic tribuitur*, bemerkt er zu 14, 16, *et iure, utrique enim commune munus est, nos consolari et exhortari et nos tueri suo patrocinio.*

Cremer geht in seinem biblisch-theologischen Wörterbuche auch von παράκλητος = Sachwalter aus, lässt dann aber diesen Begriff in den des Stellvertreters übergehen: Christus soll sich Joh. 14, 16 mit παράκλητος als den, der Gottes Sache bei uns vertritt, bezeichnen, und der heilige Geist selbst soll der Plaraklet sein, weil er Christi Stelle bei uns vertritt.

Allein solche Combinationen, wenn sie sich auch ohne Schwierigkeiten vollziehen liessen, sind unnöthig, denn der Sachwalter ist schon dadurch, dass er die Sache seines Clienten führt, dessen Trost und Tröster, auch wenn er sich gar nicht freundlich zu ihm herablässt, und weil er seine Sache führt, ist er sein Vertreter vor Gericht. Wir langen an allen Stellen vollkommen mit der ursprünglichen Bedeutung von παράκλητος gleich *advocatus* aus. Gleich hier an unserer Stelle können wir die Probe machen. Jesus hat eben von seinem Weggange aus dieser Welt und von dem Ausgange seiner Jünger in alle Welt mit dem Zeugnisse von ihm, dem Sohne Gottes, geredet, er hat ihnen auch eröffnet, dass die Welt dieses Zeugniss nicht freundlich aufnehmen, sondern dagegen sich leidenschaftlich empören wird. Die Jünger sind verzagt; der Herr fehlt ihnen; die Kraft gebricht ihnen, und die Welt widerstrebt ihnen, da verheisst er ihnen den heiligen Geist als den Para-

kleten, als den Beistand, der die Sache, welche sie eigentlich führen sollten, in seine Hand nehmen und so an ihrer Stelle das Werk, das ihnen befohlen ist, wohl ausrichten wird. Als ihr Beistand, als ihr Sachwalter kommt der heilige Geist zu ihnen.

Christus sagt nun mit klaren Worten, dass der heilige Geist nicht kommen könne, so lange er noch bei ihnen sei, dass sein Hingang zum Vater die *conditio sine qua non* für die Ankunft des heiligen Geistes sei. In wiefern ist das Kommen des Parakleten an den Weggang Jesu gebunden? In wiefern macht der erhöhte Christus den heiligen Geist, so zu sagen, erst flüssig? Die Kirchenväter sind nicht ganz um diese Frage herumgegangen; die Meisten sind in die Fusstapfen Augustins getreten, welcher *Tract. 94 in Joh.* zu unserer Stelle bemerkt: *tamquam diceret: expedit vobis, ut haec forma servi auferatur a vobis, caro quidem factum verbum habito in vobis, sed nolo me carnaliter adhuc diligatis et isto lacte contenti semper infantes esse cupiatis: expedit vobis, ut ego vadam, si enim non abiero, paracletus non veniet ad vos; si alimenta tenera, quibus vos alui, non subtraxero, solidum cibum non esurietis; si carni carnaliter haeseritis, capaces spiritus non eritis: nam quid est: si non abiero, paracletus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos? Numquid hic positus eum non poterat mittere? Quis hoc dixerit? Neque enim ubi ille erat, iste inde recesserat, et sic venerat a patre, ut non maneret in patre. Postremo quomodo enim etiam hic constitutus non poterat mittere, quem scimus super eum baptizatum venisse atque mansisse, imo vero a quo scimus eum numquam separabilem fuisse? Quid est ergo: si non abiero, paracletus non veniet ad vos: nisi non potestis capere spiritum, quamdiu secundum carnem persistitis nosse Christum. Unde ille, qui iam acceperat spiritum, etsi noveramus, inquit, secundum carnem Christum, sed nunc iam non novimus.* Luther bleibt im Ganzen seinem grossen Ordensheiligen treu, doch zieht er einen Gedanken hinzu, welcher später von Lampe (*sicut ergo per naturam suam acquisitio haereditatis possessionem eius antecedit, ita necessario abitus Jesu per passiones ad patrem operationibus spiritus et donorum eius distributioni latiorem portam aperiebat. Restitutio servi in libertatem supponit solutionem pretii*) ausschliesslich betont worden ist. Er sagt nämlich: „diess ist die Meinung dieser Worte: so ich nicht weggehe, d. i. wo ich nicht sterbe und also aus diesem leiblichen Leben und Wesen komme, so wird nichts ausgerichtet: sondern ihr bleibet, wie ihr jetzt seid, und bleibt Alles in dem alten Wesen, wie es zuvor war und noch ist. Die Juden unter dem Gesetze Mosis, die Heiden in ihrer Blindheit, Alle unter der Sünde und dem Tode und kann Niemand davon erlöst noch selig werden und behält der böse Geist seine Macht und Gewalt.“ In der neueren Zeit hat man diese richtigen Gedanken schärfer entwickelt: der heilige Geist kann nur nach dem Weggange des Herrn über seine Jünger kommen, weil der Weggang Christi dieselben erst in eine solche Verfassung setzt, dass sie Gefässe des heiligen Geistes werden können. Schmid sagt in seiner biblischen Theologie des N. T. 1, 202, dass, weil die Jünger, „so lange der Herr mit ihnen umging, zu sehr festgehalten wurden durch das Uebergewicht seiner persönlichen Erscheinung und fortwährend nur empfänglich sich ihm gegenüber verhalten hatten, ohne zu der Selbstständigkeit gelangen zu können, welche eben der Zweck der Geistesmittheilung war“, die Entziehung der sinnlichen Gegenwart Jesu erst habe eintreten müssen. Doch ist hiermit noch nicht alles

gesagt. Die Jünger kannten vor dem Hingang des Herrn denselben leider mehr nach dem Fleische, als nach dem Geiste, sie bauten auf ihn desshalb auch ihre fleischlichen Hoffnungen. Diese Trugbilder und Wahngedanken mussten hinweggeschafft sein, wenn der Geist der Wahrheit zu ihnen kommen sollte. Der Tod Christi zerstörte aber, wie wir es aus der Klage der beiden Osterwanderer vernommen haben, mit einem Male alle diese Idole. Aber der h. Geist ist nicht lediglich der Geist der Wahrheit, er ist in erster Instanz heilig. Kann das Heilige sich mit dem Unheiligen, mit dem Ungeheiligten vereinen? Mit Recht erinnert Hengstenberg noch nachdrücklich hieran, dass nur den durch das Blut des Sohnes Gottes Versöhnten der h. Geist zu Theil werden kann.

Aber es darf auch nicht übersehen werden, dass die Ankunft des heiligen Geistes nicht vor dem Weggange des Herrn stattfinden kann, weil derselbe nur in dem Stande der Herrlichkeit den heiligen Geist zu geben vermag; hierauf hat Johannes 7, 39 schon bestimmt hingewiesen; *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.* Sicherlich will der Evangelist durch diese Bemerkung nicht sagen, dass der heilige Geist im Himmel und auf Erden noch gar nicht existirt habe vor der Verklärung Jesu, denn er überliefert uns ja das Wort des Täufers, dass er den Geist habe herabkommen sehen auf den Herrn, 1, 32, und kann ja doch, wenn er den Herrn als das *φῶς* der Menschen bezeichnet, 1, 4, nur an ein solches Wirken des Logos als Geist auf den Geist des Menschen gedacht haben. Er will vielmehr nur aussagen, dass der heilige Geist vor der Verklärung Christi nicht wie ein springender Quell, wie ein gewaltiger Strom in der Menschheit war, sondern gleichsam wie ein Sprühregen nur hin und her, dann und wann auf das verschmachtende Land fiel. Jesus wollte den heiligen Geist, der ohne Mass in ihm war, den Seinen mittheilen, aber das konnte nicht der Jesus, der in der Niedrigkeit wallte, der war noch nicht selbst durch und durch vergeistet, noch nicht der Herr des Geistes. Kahnis spricht in der Lehre vom heiligen Geiste 1, 52: „der heilige Geist war, so lange der Herr lebte, nur in ihm vorhanden, daher musste der Herr sterben, damit der heilige Geist, das Princip des Lebens, losgelöst von seiner Person, an die er geknüpft war, seine Kräfte entfalte.“ Aehnlich sagt v. Hofmann (1, 196): „um dieses sein Geistesleben an den Seinen mittheilend zu bethätigen, musste er die Welt verlassen und zum Vater gehen, die Beschränktheit des innerweltlichen Lebens mit der Gemeinschaft des überweltlichen Lebens seines Vaters vertauschen: die Ausgiessung des Geistes war die Erweisung seiner eingetretenen Ueberweltlichkeit.“ Und da auf dreier Zeugen Mund eine Sache steht, so sei Schmid noch angerufen, welcher (1, 202 f.) sich so auslässt: „aber wie von Seiten der Jünger, so war auch von Seiten Christi die Geistesmittheilung bedingt durch seinen Tod und seine Verklärung. Zwar er selbst hat schon in seiner Niedrigkeit den Geist ohne Mass, der Geist war auf ihn gekommen und blieb auf ihm, aber so lange er in der irdischen Niedrigkeit war, war dieser Geist noch nicht im eigentlichen Sinne mittheilbar von seiner Seite; erst nachdem durch den Tod seine irdisch-niedrige Persönlichkeit, die durch Fleisch und Blut bedingt war, aufgelöst und seine Menschheit durch die Auferstehung und noch mehr durch die Himmelfahrt gänzlich verklärt, durchgeistet und durchleuchtet war, konnte auch von ihm der Geist, so wie er es verheissen hatte, mitgetheilt werden.“ Da der Geist die Aufgabe hat, Fleisch und Blut zu überwinden, die ganze

Naturseite des Menschen, wie die ganze Welt zu verklären, überhaupt Christum zu verklären in uns und in der Welt, so musste Christus erst sein Fleisch und Blut völlig gekreuzigt haben und nach seiner Menschheit in die Klarheit bei Gott eingegangen sein, wenn er diesen uns und ihn verklärenden Geist spenden wollte.

V. 8. Und wenn derselbige kommt, so wird er die Welt strafen um die Sünde, um die Gerechtigkeit und um das Gericht.

Jesus führt jetzt eingehend aus, dass es den Jüngern gut ist, dass er hingeht, denn der heilige Geist, den er ihnen senden wolle, werde es ihnen an nichts fehlen lassen. Sie haben einen Auftrag in dieser Welt auszurichten, der heilige Geist wird sie darin kräftigst unterstützen. Sie sollen zeugen von dem Herrn, sie werden zeugen mit Beweisung des Geistes und der Kraft: der heilige Geist, der in ihnen zeugt und durch welchen sie zeugen, *ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως.* Hier ist jedes Wort scharf in das Auge zu fassen. Der heilige Geist, dessen Werkzeuge die Jünger sein sollen, wird nicht bloss die Welt belehren über die Sünde, Gerechtigkeit und Gericht; er wird die Welt mit seiner Lehre überwinden, er wird ihr mit unwiderstehlicher Kraft die Erkenntniss aufnöthigen, die Wahrheit beweisen, dass sie von derselben vollständig überführt ist. Diese Ueberzeugung ist aber zugleich, da sie die Sünde der Welt an das Licht zieht, ein Gericht, das über die Welt ergeht, eine Strafe, welche der heilige Geist an ihr vollzieht, und zwar eine Strafe, welche nicht ein dem Bösen äusserlich angethanes Leid ist, sondern ein in seinem Gewissen sich selbst vollziehendes Gericht der Gerechtigkeit. Die Welt soll nun der heilige Geist zu dem Bewusstsein ihrer Gottwidrigkeit bringen; was ist unter diesem *ὁ κόσμος* zu verstehen? Luther fragt schon: „was heisst nun alle Welt?" und gibt sich diese Antwort: „alle Welt heisst nicht allein, Hannas, Kaiphas, Hohepriester, Pharisäer, Sadducäer, Schriftgelehrte, Aelteste, Fürsten und König zu Jerusalem; sondern Alles, was in der Welt ist, zu Jerusalem und an allen Orten der Welt, Juden und Heiden, alle Weisen, Klugen, Gelehrten, Heiligen, Gewaltigen, Kaiser, Könige, Fürsten, Edel und Unedel, Bauer, Bürger, Hohe, Niedrige, Junge, Alte: auch die in ihrem Regiment auf's schönste und lieblichste gefasst sind." Nicht alle haben *ὁ κόσμος* in dieser Ausdehnung genommen; Chrysostomus scheint unter dem gestraften *κόσμος* die Juden allein zu verstehen, was neuerdings Kühnöl, Godet und Hengstenberg wieder empfahlen. Dazu liegt aber kein Grund vor. Wichtiger aber ist die Frage, ob der Herr hier den Ausdruck Welt in dem specifischen Sinne gebraucht, oder ob er hier unter der Welt einfach die Gesammtheit der Menschen begreift. Aus dem Zeitwort *ἐλέγχειν* lässt sich über den Charakter der Welt nur das feststellen, dass sie mit Sünde behaftet ist, aber nicht diess, dass sie in der Sünde verharrt. Meyer hat, wie auch Luthardt anerkennt, vollständig recht, wenn er sagt: „der Erfolg der *ἔλεγξις* könne bei den verschiedenen Subjekten entweder Bekehrung, 1 Kor. 14, 24, oder Verstockung und Verdammung sein, Akt. 24, 25. Röm. 11, 7." Es ist aber die Frage, ob hier an solch einen verschiedenen Erfolg gedacht ist: ob hier nicht *ἐλέγχειν* in dem bösen Sinne gemeint ist? Im letzteren Sinne fassen nun die meisten Kirchenväter, Erasmus und unter den Neueren de Wette, Brückner und Wetzel (in der Zeitschrift für luth. Theolog. 1856. 624 ff.) dieses *ἐλέγχειν*. Meyer behauptet, diese Auffassung werde nicht

durch περὶ κρίσεως, worauf sie sich am liebsten beruft, gerechtfertigt, da diese κρίσις nicht von dem κόσμος, sondern vom Teufel ausgesagt werde, auch stehe ihr die johanneische Anschaunng von der Rettung der Welt durch Christus entgegen. Er selbst meint, die ungläubige Welt solle der Sünde des Unglaubens geziehen werden, was dem, der nicht verstockt ist, der Weg zum Glauben und somit zur Ausscheidung aus der Welt sei. Allein Meyers Einwurf, dass das Gericht ja nur auf den Fürsten dieser Welt sich beziehe, den Lücke übrigens auch vorbringt, wird dadurch entkräftet, dass das Gericht über den Fürsten der Welt naturnothwendig zu gleicher Zeit auch ein Gericht ist über sein Reich, die Welt. So wahr als der Gedanke ist, welchen Meyer, Luthardt, Tholuck, v. Hofmann, Godet, Weiss, Keil u. A., wie vorher schon Lampe und Bengel *(cui elencho mundus partim se submittet, partim repugnabit, sed adversum stimulum calces)* und auch Luther („es muss alles Fleisch und Blut gestraft werden entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniss") vertreten, dass wenn der heilige Geist dieses sein Strafamt in der Welt vollzieht, *qui de peccato convictus est, deinceps vel transit ad iustitiam Christi, vel cum Satana partem iudicii habet* (wie Bengel spricht); so gehört er doch nicht hierher. Die Welt ist von dem Herrn eben erst als eine solche gezeichnet worden, welche die Zeugen der Wahrheit in den Bann thut und sie tödtet: auch V. 20 steht die Welt wieder den Jüngern als feindliche Macht gegenüber. Es ist demnach doch das Nächstliegende, auch hier unter Welt die *massa perdita* zu verstehen, die Welt, welche Welt ist und Welt bleibt, was die Kirchenväter schon hier behaupteten und neuerdings de Wette, v. Hofmann, Ewald gutheissen. Diese feindselige, arge Welt kann sich der Einwirkung des heiligen Geistes nicht entziehen; der Geist, welcher von ihr verworfen wird, bezeugt sich an ihrem Herzen auch als eine Gotteskraft, er straft sie dreifach, περὶ ἁμαρτίας, περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως. *Tres tituli insignes*, sagt Bengel. Diese Worte sind gleichsam Kapitelüberschriften und als solche schwer verständlich und räthselhaft. Jesus erklärt sie desshalb selbst in den folgenden Versen.

V. 9. Um die Sünde, weil sie nicht glauben an mich.

Das Erste, wovon der heilige Geist die Welt überführen wird, ist die Sünde; er wird also der Welt zu allererst ihre eigene Sünde überzeugend aufdecken. Was soll nun aber der Satz mit ὅτι? Soll er ansagen, worin das Wesen der Sünde besteht, was die Grundsünde ist; oder soll er nur angeben, in wie fern oder auf was für Grund hin, der Paraklet die Welt von der Sünde überführen wird? Denn dass er die Welt von ihrem thatsächlichen Unglauben erst überführen soll, was Baumgarten-Crusius, Ewald, Stier wollen, lässt sich nicht annehmen, da die Welt darüber vollständig im Klaren ist. Augustinus legt nach der ersten Weise aus: *hoc enim peccatum, quasi solum sit, prae ceteris posuit, quia hoc manente cetera detinentur et hoc discedente eetera remittuntur.* Luther folgt: „von solcher Sünde weiss die Welt nichts, der heilige Geist muss sie allererst lehren; denn die Welt hält nur für Sünde, das in der andern Tafel Mosis verboten ist. Hier wird allein der Unglaube für Sünde angezogen und der Glaube gepriesen, dass er die überbleibende Sünde auch in den Heiligen unterdrücke und auslösche. Als wollte er sagen: wenn sie an mich glaubten. so wäre ihnen schon alles geschenkt, was sie für Sünde gethan haben; denn ich weiss, dass sie nicht können anders thun von Natur, aber dass sie mich nicht wollen annehmen, noch glauben, dass ich ihnen helfen will, das wird sie verdammen. Darum

wird die Welt nicht mehr gestraft, noch verdammt um anderer Sünden willen, weil Christus dieselben alle vertilgt; sondern das bleibt allein im N. T. Sünde, dass man ihn nicht will erkennen noch aufnehmen.“ Aehnlich Calvin, auf welchen de Wette sich beruft, der zu dieser Stelle bemerkt: „die Welt erscheint der durch die Kraft der Wahrheit siegenden, immer mehr wachsenden Masse der Gläubigen gegenüber als in der Sünde und Schuld begriffen, als unerlöst, als unter dem Zorne Gottes stehend, 3, 36. Röm. 1, 18, und zwar darum, weil sie nicht glauben; denn der Glaube macht das Band der sündigen Welt mit Gott aus (Calvin).“ Gewiss ist Augustinus und Luthers Gedanke, dass der Unglaube der Gipfel aller Sünde ist und auch Calvins und de Wettes Gedanke, dass Gottes Zorn auf der Welt wegen ihres Unglaubens liege, sehr richtig; allein der letzte Gedanke würde dann mehr zu der *ἔλεγξις περὶ κρίσεως* passen, und der erste Gedanke wäre, wie Meyer bemerkt, leicht auszudrücken gewesen durch die Worte: *περὶ ἁμαρτίας, ὅτι ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀπιστία.*

Chrysostomus führt die zweite Auffassung ein, denn seine Worte: *περὶ ἁμαρτίας· τουτέστιν, πᾶσαν ἀπολογίαν αὐτῶν (sc. Ἰουδαίων) ἐκκόψει καὶ δείξει πεπλημμεληκότας ἀσύγγνωστα*, lassen sich nicht gut anders verstehen, zumal wenn man noch das vorhergehende hinzunimmt, als dass er in dem Unglauben ein Indicium der Sünde erkannte. Theophylaktus sagt ganz ähnlich: *δείξει αὐτοὺς ἁμαρτωλούς, ὅτι οὐ πιστεύουσιν* und Euthymius: *ὅτι ἁμαρτάνουσι μὴ πιστεύοντες ἔτι.* Wenn Meyer nun mit Lücke diesen Satz so umschreiben will: „sofern sie nämlich (*ὅτι* gleich *εἰς ἐκεῖνο ὅτι* 2, 18. 9, 17. 11, 51) nicht glauben an mich, was er ihnen als Sünde aufdecken und zum Bewusstsein bringen wird“ und die Sündenüberführung demnach so fasst, „dass der Unglaube der Welt ihr als Sünde zum Bewusstsein gebracht wird“, so erklärte Luthardt schon früher besser: „auf Grund ihres Unglaubens wird die Welt der Sünde überführt, d. h. als ungläubige wird sie als in Sünde seiende überführt“, im Einverständniss mit v. Hofmann, der (2, 2, 20) sagt: „weil die Welt nicht an Jesum glaubt, wird ihr der Geist alsdann eine Erkenntniss aufnöthigen, welche Sünde zum Gegenstand hat. Denn glaubte sie an ihn, so hätte sie keine Sünde.“ Mit Recht ist Luthardt in der zweiten Auflage, wie Weiss in seiner Bearbeitung des Commentars von Meyer wieder zu der alten Auffassung des *ὅτι* = weil zurückgekehrt. So Bengel, Olshausen, Godet, Keil. Die Welt hält sich für ein reines und heiliges Priestervolk und meint, die Zeugen des Herrn als ein angenehmes Opfer Gott darzubringen; sie mag von Sünde nichts hören und wissen. Aber der heilige Geist wird ihr die Augen öffnen und den Stachel so tief in das Gewissen hineintreiben, dass sie nicht bloss erkennt, dass Sünde da ist, sondern selbst davon überführt wird, dass sie in der Sünde liegt. Ihr Nichtglauben wird ihr das Zeichen und Zeugniss sein, dass die Sünde da ist und sie in der Sünde liegt. Wie so? Christus vergleicht sich mit dem Lichte mehr denn ein Mal im johanneischen Evangelium: wenn das Licht, vorzüglich wenn das Sonnenlicht aufgeht, so öffnet sich alle Creatur diesem Lichte und strebt ihm entgegen. Denn da alles, was ist, durch das Wort, welches das Licht ist, gemacht worden ist, liegt in den Tiefen aller geschaffenen Wesen ein unverwüstlicher Zug nach dem Lichte hin. Das Wort der heiligen Schrift erweist sich als einen Ausfluss aus dem ewigen Worte Gottes dadurch, dass dieses Wort auch eine magnetische Anziehungskraft auf das Menschenherz ausübt, dass es in das Herz hineindringt

und durch Sinne und Gedanken hindurchgeht. Wer dem Worte nicht glaubt, der muss gegen den Gnadenzug des Vaters zu dem Sohne hin sich stemmen, der muss, mit Johannes zu reden, nicht an das Licht kommen wollen. Warum aber mag er nicht an das Licht? Weil er die Finsterniss mehr liebt, als das Licht! Warum will er nicht an den Namen des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit glauben? Weil er nicht ihm leben will, sondern sich selbst, seinen Lüsten und Begierden! So überführt der Unglaube den Ungläubigen selbst, dass die Sünde in ihm die Oberherrschaft hat, und zugleich deckt er ihm das Wesen der Sünde selbst auf; der Sohn führt zu dem Vater, wer nicht glaubt, nicht glauben will, will sich also nicht zu dem Vater führen lassen — die Sünde hat sich also enthüllt als Feindschaft wider Gott.

Der Paraklet straft aber die Welt noch weiter.

V. 10. Um die Gerechtigkeit aber, weil ich zum Vater gehe und ihr mich hinfort nicht sehet.

Der heilige Geist lässt es also nicht dabei beruhen, dass er die Ungläubigen mit einem Stachel in dem Herzen, mit einem Brandmal in dem Gewissen ihrer Wege gehen lässt. Er deckt der Welt auch auf, was es mit der Gerechtigkeit ist. Grotius hat den Zusammenhang gar nicht verstanden, wenn er hierzu sagt: *ostendet spiritus, Deum aequum esse rectorem, ut qui me extra omnem iniuriae contactum (hoc enim est, quod ait, non videbitis me, ut supra 7, 36) in suae maiestatis consortium receperit.* Die Socinianer und Kühnöl haben mit ihrer Auslegung: *quod ius et fas est, quod fieri debet*, auch gründlich fehlgegriffen. Zwei Auslegungen streiten um den Preis; beide stehen seit alten Zeiten schon ebenbürtig neben einander. Die Einen finden hier die Glaubensgerechtigkeit, die Anderen die Lebensgerechtigkeit, die Rechtbeschaffenheit des Wandels. Augustinus ist unter den Vätern der namhafteste Vertreter der ersten Ansicht; er schliesst seine Ausführungen mit diesen Worten ab: *erit itaque, inquit, iustitia vestra, qua mundus arguetur, quia vado ad patrem et iam non videbitis me, quoniam in eum, quem non videbitis, credetis in me. Et quando me videbitis, quod tunc ero, non videbitis me humilem, sed excelsum, non videbitis mortalem, sed sempiternum, non videbitis iudicandum, sed iudicaturum et de hac fide vestra, i. e., iustitia vestra arguet spiritus sanctus incredulum mundum.* So auch Cyrillus, Erasmus. Luther hat, wie man es von vornherein schon erwarten kann, diesen Gedanken mit aller Energie ergriffen. „Das ist auch ein hartes Wort," sagt er. „Sünde hat die Welt, Frömmigkeit oder Gerechtigkeit hat sie nicht und weiss auch nicht, wie sie soll oder könne fromm werden. Was mag nun solches für eine Gerechtigkeit sein? Christus redet hier nicht ein Wörtlein von dem, das ich thun oder lassen soll, sondern bloss und allein von seinem Werke, das er thut, nämlich, dass er zum Vater gehe und wir ihn nicht sehen. Das soll unsere Gerechtigkeit sein und sonst nichts. Das ist, spricht Christus, Gerechtigkeit, dass ich zum Vater gehe, d. h. Niemand wird vor Gott gerecht, als dadurch und um dess willen, weil ich sterbe und auferstehe. Dass ich sterbe und verklärt werde, ein wahrhaftiger Gott, dasselbige ist eure Gerechtigkeit. Röm. 1, 17. Denn gehen ist so viel gesagt als sterben und durch den Tod zum Vater gehen und in ein ander Wesen treten und begreift das ganze Werk unserer Erlösung und Seligung, dazu Gottes Sohn vom Himmel gesandt ward. Derhalb ist hier die Gerechtigkeit nichts anders, denn der

geglaubte Gang durch den Tod zum Vater, und dieser Glaube macht uns gerecht vor Gott, durch welchen wir glauben, dass uns Christus durch seinen Gang, d. i. durch sein Leiden von der Sünde, Tod, Teufel und Hölle entledigt hat, damit Gott der Vater versöhnt ist und unsere Sünde durch dieses Blut ausgelöscht. Das ist auch die Ursache, dass er des Ganges gedenkt. Er spricht nicht, dass ich bin bei dem Vater, sondern dass ich gehe zum Vater; denn in dem Gange ist die Sünde verschlungen in der Gerechtigkeit und Christus ist durch den Tod frisch hindurch gewischt (nicht unter der Sünde, Tod und Hölle geblieben, sondern hindurchgegangen durch seine Auferstehung und Himmelfahrt), dass es auch Niemand gewahr ist worden, wie folgt: und ihr mich fort nicht sehet.“ Melanthon und Calvin legen ebenso aus, nach ihnen Calov, Jansen, Lampe, Storr, Hengstenberg. Meyer wendet gegen diese Auffassung ein, dass nach Analogie der anderen Erklärungssätze Christus das Subject der *δικαιοσύνη* sein müsse; wir dürfen wohl noch hinzufügen, dass wenn der Herr diese wichtige Wahrheit habe mittheilen wollen, er sie mehr versteckt, als geoffenbart hätte. Man muss sie zwischen den Zeilen mühsam herauslesen.

Chrysostomus bezieht die *δικαιοσύνη* auf die Rechtbeschaffenheit des Lebens, er sagt nämlich: *τουτέστιν, ὅτι ἄληπτον παρεσχόμην βίον. καὶ τοῦτο τεκμήριον, τὸ πρὸς τὸν πατέρα πορεύεσθαι.* Theophylaktus nimmt seinem Meister fast die Worte aus dem Munde: *δείξει αὐτοῖς, ὅτι δίκαιος ὢν καὶ ἄληπτον παρασχόμενος βίον, ἀδίκως ὑπ᾽ αὐτῶν ἀνῃρέθη.* Euthymius folgt nach. Beza vertrat im Reformationszeitalter diese Ansicht. Bengel *(mundus Jesum pro nocentissimo habuerat)*, Lücke, Olshausen, Tholuck, Baumgarten-Crusius, Schmid, de Wette, Meyer, Godet u. A. Der Gedanke ist nun nach Meyer dieser: „dass ich zum Vater gehe und ich dann euren Augen entrückt sein werde, wird dem Geiste bei seiner *ἔλεγξις* der Welt zum Beweisgrund dafür dienen, dass ich *δίκαιος* bin.“ Befremdlich ist das nachschlagende *καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με.* Chrysostomus fand hierin ausgesagt, dass Jesus nicht einen Augenblick, sondern *διαπαντός* bei dem Vater bleibe, also zu der innigsten Gemeinschaft mit ihm sich erhebe; Euthymius und Lücke stimmen dem bei. Bengel scheint hierin eine Mahnung zum Glauben zu finden; er sagt: *est commutatio personae i. e. et iam non videor, nec tamen sine causa sermo est secundae personae; nam si cuiusquam esset videre Jesum, apostolorum esset, atque horum tamen ipsorum erat credere et omnes ad credendum invitare.* Meyer findet hier gar einen elegischen Nachklang, einen „Ausdruck der gefühlvollen Theilnahme Jesu an dem nahen Trennungsschmerze der Jünger“, denen dieser Schmerz für den höheren Zweck jener *ἔλεγξις* nicht erspart werden konnte! Eine müssige Wiederholung können diese Worte unmöglich sein, sie müssen einen wuchtigen Gedanken enthalten, welcher die Welt niederwirft und zu dem Geständniss zwingt, dass *δικαιοσύνη* nicht auf ihrer, sondern allein auf Christi Seite zu finden ist. Wir fragen nun, wie wird auf Grund dieser beiden Stücke, des Hingangs zum Vater und der Unsichtbarkeit Jesu die Welt von der Gerechtigkeit des Herrn überführt? Lücke weist darauf hin, dass Christus, wenn er nicht zu seinem Vater zurükkehrte, nicht von der Erde zur Rechten Gottes erhöhet, und durch seinen Tod aus Liebe sowie durch seine Auferstehung in Kraft des heiligen Geistes verherrlicht wurde, der Welt als ein Ungerechter erschienen wäre. Erstand er aber, zum Zeichen, dass sein Tod eine That der freisten, reinsten Liebe und er der besonders

Geliebte und Gesandte des Vaters sei, vom Tode wieder, kehrte er als der Ueberwinder des Todes und der Welt zurück zu dem, der ihn gesandt hatte, so erschien er als der Unschuldige, Heilige, ὁ ἅγιος, als der Gerechte, ὁ δίκαιος, wie ihn Johannes, vielleicht nicht ohne Beziehung auf unsere Stelle, vorzugsweise so nennt 1 Joh. 2, 1, 29. 3, 7. vgl. Apostelg. 3, 14 ὁ ἅγιος καὶ δίκαιος. Luk. 23, 47. 1 Petr. 3, 18. So jetzt Luthardt, v. Hofmann sagt 2, 1, 20: „zum Andern wird der Geist dann ein sie innerlich überführendes Zeugniss ablegen, dessen Gegenstand Gerechtigkeit ist. Diess Geschäft wird er thun, weil Jesus zu seinem Vater hingeht und seine Jünger ihn nicht mehr sehen. Denn so lange er auf Erden war und seine Jünger ihn bei sich hatten, war er selbst das vollkommene Bild der Gerechtigkeit und brauchten sie sich nur an ihn zu halten und ihm nachzufolgen. Aber wenn er hingegangen ist, wird es des Geistes Geschäft sein, in ihnen Gerechtigkeit auszuwirken und so der Welt zu zeigen, dass es eine Gerechtigkeit gibt, und was es um sie ist.“ Beide Ausführungen befriedigen mich aber nicht recht; wenn der heilige Geist eben, weil es heisst: ἐλέγξει, der Welt nicht andemonstriren, sondern vielmehr thatsächlich erweisen wird, was er über die δικαιοσύνη ihr zu lehren hat, so darf er der Welt auch nicht bloss ansagen, durch das Wort bezeugen, dass Christus zu dem Vater gegangen ist, er muss sie vielmehr durch unwidersprechliche, so zu sagen handgreifliche Beweise oder besser Erweise zu dem Eingeständnisse zwingen, dass solches wirklich geschehen ist. Der heilige Geist tritt in den zeugenden Aposteln in seinem Strafamt an die Welt heran. Diese Träger und Werkzeuge des heiligen Geistes müssen durch ihre persönliche Erscheinung unwiderleglich darthun, dass Christus zu seinem Vater hingegangen, d. i., dass er in seine Herrlichkeit eingegangen ist und dass er sich in dieser überweltlichen Herrlichkeit noch befindet. Erhellt dieses aus ihnen, beweisen sie als lebendige Zeugen den Hingang des Sohnes zu dem Vater, dann ist die δικαιοσύνη Christi der Welt wider ihren Willen zur Erkenntniss gebracht, denn zu Gott gehen und bei Gott bleiben, das weiss alle Welt, kann nur ein δίκαιος. An den von Christo zeugenden Jüngern kann, ja muss man nun aber die Herrlichkeit des Herrn erkennen, denn ihr Zeugniss mit Wort und Werk ist nicht aus menschlichem Vermögen hervorgegangen, Gottes Wort redet Menschenmund, Gotteswerke wirken Menschenhände und Gottesleben offenbart sich in dem Menschenleben. Jesus, welcher seine Knechte so ausstattet, mit solchen Kräften der zukünftigen Welt erfüllt, muss in die Herrlichkeit eingegangen sein und über Allem, was sichtbar ist, thronen. Und da die Welt Fleisch für ihren Arm hält und nur das Sichtbare für wirklich nimmt, so wird gerade der Umstand, dass sie mit ihren Fleischesaugen diese verklärten Zeugen des Herrn sieht, ohne dass sie den sieht, der seine Kraft in ihrer Schwachheit mächtig sein lässt, sie überführen, dass der Herr zu dem Vater gegangen ist. Aehnlich Keil.

V. 11. Um das Gericht, weil der Fürst dieser Welt gerichtet ist.

Diess ist der dritte ἔλεγχος des heiligen Geistes. Er steht mit den früheren in engster Verbindung. Gewöhnlich nimmt man an, dass der Prozess, welchen der Paraklet wider die Welt führt, in diesen aufeinanderfolgenden Stadien verlaufe, dass der heilige Geist die Welt zuerst von ihrer Sünde überführe, denn wie Seneca *ep.* 3, 7, 9 sagt, so sei es: *qui peccare*

se nescit, corrigi non vult: deprehendas te oportet, antequam emendes. Sodann zwinge er der Welt die Erkenntniss auf, dass es eine δικαιοσύνη in dem Herrn gebe, und so werde der ihre Sünde erkennenden Welt das Heil entgegen gebracht, ob sie es nehmen oder verwerfen wolle. Endlich aber enthülle der heilige Geist, dass die Welt dem Gericht verfallen sei; er rufe ihr damit zu sowohl diess: *si non timetis peccatum, saltem id timete, ad quod perducit peccatum* (Augustinus), als auch diess: du bist gewogen und zu leicht erfunden worden! Ein Zusammenhang besteht jedenfalls zwischen den einzelnen Stücken des Elenchus, sie sind wirkliche Theile eines Ganzen; das lassen schon die Partikeln μέν, δέ, δέ erkennen. Jedoch nicht gerade dreitheilig ist desshalb die Rede: v. Hofmann hat vollständig recht, wenn er sagt, dass die zwei letzten Sätze mit δέ „einen unterschiedlichen Gegensatz" zu dem ersten Satze bilden. Der Paraklet, sagen wir, welcher der Welt ihre Sünde daran zur Erkenntniss bringt, dass sie nicht glaubt, deckt der Welt weiter auf, dass sie keinen Grund hatte zu dem Nichtglauben, denn Christus ist der Gerechte, und dass sie durch diesen Unglauben verloren geht. Ganz richtig findet Lücke, dass der ἔλεγχος jetzt gleichsam „zur Wurzel des Widerstandes" hinabdringe. Alle Macht des Unglaubens nämlich, alle antichristliche Gewalt in der Welt hat nach Johannes ihren letzten Grund in der Herrschaft des Teufels, und so lange diese Herrschaft in der Welt und im Bewusstsein des Menschen dauert, leidet das messianische Reich und wird beschränkt und befehdet. So lange das Böse in der Welt noch irgend ein Recht, einen Grund, eine Wahrheit zu haben scheint, hemmt es den Glauben an Christum. Es muss in seiner ganzen Unwahrheit und Nichtigkeit der Welt offenbar werden, ehe sie sich gänzlich davon abwendet. Es gehörte also zum vollständigen ἔλεγχος der Welt, dass sie überführt wurde von der durch Christi Werke, Lehre, Tod, Auferstehung und Rückkehr zum Vater vollbrachten Vernichtung aller satanischen, antichristlichen Macht. Wie zwingt nun der heilige Geist der Welt die Erkenntniss auf, dass sie dem Gericht verfallen ist, weil ihr Fürst gerichtet ist? Der Schwerpunkt liegt darauf, dass der Fürst der Welt gerichtet ist, denn ist dieser gerichtet, so muss sein Reich, die Welt, auch schon mitgerichtet sein. Wir müssen wieder darauf zurückgehen, dass der heilige Geist nicht unmittelbar mit der Welt handelt, sondern Alles durch die Jünger des Herrn treibt. Die Thätigkeit der Jünger muss also der Welt den schlagenden Beweis liefern, dass es mit ihrem Fürsten nichts mehr ist, dass er schon längst gerichtet ist. Das Perfekt ist bedeutsam, κέκριται. Der Fürst dieser Welt, sagen wir, bietet gegen diese in seine Welt eindringenden Zeugen Christi alle satanischen Mächte auf, er schnaubt wider die Gemeinde mit Drohen und Morden; aber er kann den Siegeslauf der Boten des Evangeliums nicht aufhalten, eine Thür thut sich nach der andern auf, ein Volk nach dem andern beugt seine Kniee in dem Namen Jesu Christi. Das Blut der Märtyrer wird der Samen der Kirche; die Asche der verbrannten Wahrheitszeugen stäubt durch alle Lande. Die Welt muss aus diesen Zeichen erkennen, dass das Reich und die Macht und die Herrlichkeit des Herrn geworden ist, denn wie könnten diese Leute etwas ausrichten wider diesen Fürsten, wenn ihr Herr und Haupt nicht schon längst dem Starkgewappneten seinen Harnisch geraubt hätte? So wird der heilige Geist den Prozess, welchen er gegen die Welt in seine Hand genommen hat, durch alle Instanzen hindurch verfolgen; er wird die Welt innerlich

überführen, dass sie für eine faule, verlorene Sache in die Schranken getreten ist.

V. 12. Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen.

Was will der Herr? Will er seinen angefangenen Unterricht abbrechen oder in seiner Rede fortfahren und zu einem zweiten Punkte sich den Uebergang bahnen? Meyer schliesst sich an Lücke an und sagt: „Jesus bricht ab und gibt den Grund an." Ihm widersprechen aber fast alle Ausleger der Vergangenheit wie der Gegenwart. Luthardt stellt Meyers kurzem Wort ein ebenso kurzes entgegen: „Jesus bricht hiermit nicht ab, sondern ist am Schluss dieses Gedankens. Der Geist soll aber auch ihnen selbst dienen zur eigenen Förderung, diess wird eingeleitet durch die Begründung, welche V. 12 enthalten ist. Aber nicht ohne Anknüpfung an das Vorhergehende. Denn was Jesus den Jüngern so eben über die Stellung der Gemeinde der Welt gegenüber sagte, mochte ihnen unverständlich genug sein. Wie viel ist ihnen noch verhüllt über die Darstellung Christi in der Welt. Diess erinnert also an die Unreife und Schwäche der Jünger in Erkenntniss der Wahrheit, vergl. 2, 21 f. 12, 16." Der Herr sagt: *ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν*. Was ist dieses Viele, welches er noch hat und für sich behält? Luther bezieht diese Erklärung auf die vorgenannten drei Stücke, Sünde, Gerechtigkeit und Gericht. „Damit," bemerkt er, „sagt er nicht, ich habe euch noch viel Anderes zu sagen und der heilige Geist wird euch anders lehren und erklären, als ich euch gesagt habe. Sondern diess ‚viel sagen' heisst, wenn man von einem Stück mancherlei Weise, aber immer einerlei Ding treibt. Also sollen diese Worte auf das einfältigste verstanden werden, dass der Herr also viel sage: diese drei Stücke, welche ich jetzt erzählt habe, versteht ihr jetzt nicht überall, wenn ich es schon erklären wollte. Ich hätte wohl viel davon zu reden, dass ich es besser auslegte, wie es zugehe; aber ihr steckt noch zu tief im groben, fleischlichen Verstand, dass ihr es nicht könnet fassen. Darum will ich es anstehen lassen, bis der Geist kommt, der wird euer Herz erleuchten, dass ihr es verstehen könnet und wird euch Alles erinnern. Denn die Lehre des Glaubens ist ja schwer zu fassen und geht nicht so leichtlich ein, wie die unerfahrenen Geister davon träumen, dass ein Mensch ausser ihm selbst, d. i. aus seinem eigenen Leben und Werken treten und mit ganzem Erwägen sich daran hängen soll, was er nicht in sich selbst sieht noch fühlt, nämlich dass Christus zum Vater geht. O, es ist eine schwere Kunst, so gar an sich selbst zu verzagen und fahren lassen, was man hat, beides gutes und böses Leben, und allein bloss an dem Worte Christi hangen und darob Leib und Seele lassen." Melanthon legt ganz ähnlich aus: *harum rerum cognitio, videlicet, quantae res sint peccatum et ira Dei et haec victima Dei, filius Dei, et quanta gloria sit regnantis Christi, quanta potestas diaboli, qualia certamina Christi et diaboli, immensa est.* Andere sehen von dem Vorgehenden gänzlich ab und fallen auf diess und auf jenes; so sagt Bengel: *multa de passione, morte, resurrectione domini et de iis, quae v. 8 sq. attinguntur, et mox abrumpuntur.* Stier denkt an die Aufhebung des Vorbildlichen im A. T. durch Erfüllung im N. T., durch den Opfertod und das Hohepriesterthum Jesu, an die rechte Stellung des alten Gesetzes zu dem neuen Gebote, an das Verhältniss aller noch rückständigen Weissagungen zur Zukunft und Vollendung des Reiches Gottes — kurz an das alles, was die Episteln

und die Apokalypse bringen. Allein wer mag hier das Richtige treffen? Augustinus hat sicherlich das Richtigste getroffen, wenn er sagt: *nunc ergo, quae ista sint, quae apostoli tunc portare non poterant, vultis forsitan scire. Sed quis nostrum audeat eorum se dicere iam capacem, quae illi capere non valebant? Ac per hoc nec a me exspectanda sunt, ut dicantur, quae forte non caperem, si mihi ab alio dicerentur, nec vos ea portare possetis, etiamsi ego tantus essem, ut a me ista, quae vobis altiora sunt, audiretis. Et fieri quidem potest, ut sint in vobis aliqui ad ea capienda iam idonei, quae alii capere nondum valent, et si non omnia, de quibus magister Deus ille dicebat: adhuc, multa habeo vobis dicere, tamen eorum fortasse nonnulla. Sed quaenam sint ista, quae ipse non dixit, temerarium est velle praesumere et dicere.*

Der Herr verschweigt seinen Jüngern dieses Viele, weil sie es noch nicht tragen können. *βαστάζειν* ist nicht sofort mit *intelligere* zu übersetzen; gut bemerkt Meyer: „was für die geistige Kraft, für Verständniss, Gemüth, Willensstärke zu schwer ist, kann sie nicht tragen.“ Die Wahrheit ist eine Last, sie hat etwas Ueberwältigendes; sie kann nicht mit einem Male dem schwachen Menschen aufgelegt werden; man muss behutsam umgehen. Es ist wie mit der Arznei, diese, wenn sie noch so heilsam ist, kann tödten, wenn sie im Uebermass, in Masse eingenommen wird. Es gibt auch eine nothwendige Oekonomie in der heilsamen Lehre; die pädagogische Weisheit muss walten. Erst müssen die Elemente des Glaubens gefasst sein, ehe man zu den hohen Artikeln aufsteigen kann; erst muss Luthers grober Katechismus tüchtig gelernt sein, ehe man zu dem feinen Katechismus, den Luther bekanntlich seinem groben nachsenden wollte, aber nicht nachgesandt hat, fortschreiten darf. Die Apostel gaben zuerst auch Milch und später erst feste Speise. Es darf auch, wenn der Magen eines Christen schon diese feste Speise vertragen kann, von ihr nicht zu viel auf ein Mal geboten werden; der Magen kann dann die Speise nicht verarbeiten, sie wird nicht verdaut und nährt desshalb nicht. Der Magen wird verdorben, die unverdaute Speise beschwert ihn und hemmt den Leib in seiner Arbeit; die Speise selbst wird am Ende, weil sie unverdaulich war, als eine schlechte Speise angesehen und weggeworfen. Wie der Apostel den Juden ein Jude und den Heiden ein Heide ward, so muss jeder Lehrer in der Wahrheit der Fassungskraft und Tragkraft seiner Hörer Rechnung tragen.

Die katholische Kirche hat von jeher auf diese Stelle den Finger gelegt und triumphirend gerufen: was wollt ihr mehr, die Schrift, auf welche ihr Protestanten euch beruft, zeugt selbst für die Tradition! Luther sagt treffend: „diese Worte haben die Doktores auch auf ihren Stand gezogen, dass sie sagen: man müsse etwas mehr haben, denn das Evangelium und die Schrift; darum soll man auch hören, was Concilien und der Papst setzen; und wollen das also bewähren. Christus spricht hier: ich habe euch noch viel zu sagen, das ihr jetzt nicht könnet tragen. Hier siehe doch den Narren zu, was sie sagen. Christus spricht also: ich habe euch noch viel zu sagen. Mit wem redet er? Ohne Zweifel mit den Aposteln, zu denen sagt er: wenn aber der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten, dass es darnach durch sie in die Welt gebracht würde, das sie vom heiligen Geiste gelernt hatten. Darum, soll Christus nicht lügen, so muss sein Wort erfüllt sein worden zu der Zeit, da der heilige Geist kam; der muss ihnen Alles gesagt haben und ausgerichtet, das hier der Herr sagt,

und sie geleitet haben in alle Wahrheit. Item, er spricht: er wird euch leiten in alle Wahrheit. Hier schliessen wir: wenn das Wahrheit ist, das die Concilien lehren, wie man soll Platten und Kappen tragen und Jungfrauschaft halten, so sind die Apostel nie in die Wahrheit gekommen, sintemal ihrer keiner je in ein Kloster gekommen ist, noch irgend der närrischen Gesetze eines gehalten hat. Zum dritten spricht Christus: ihr könnet es nicht jetzt tragen. Hier fragen wir: Lieber, wäre es den Aposteln zu schwer gewesen, solch Gesetz zu verstehen oder zu tragen, dass sie nicht Fleisch essen sollten und dergleichen? Hatten sie es doch im Gesetz Mosis wohl gewohnt, da sie viel solcher äusserlicher Gesetze mussten halten und waren ihr Lebtag darin erzogen, dass es ihnen gleich ein Kinderspiel gewesen wäre; so verstanden sie es ja auch besser denn wir. Darum hüte dich vor diesen Lügnern und fasse die Worte recht.“ Bengel knüpft auch an das *βαστάζειν* wieder an und sagt: *haec multa non quaerenda sunt in traditionibus Romanensibus, quae plus quam elementares sunt, et nunc etiam minus ab iis, qui paracletum habent, ferri possunt.* Warum ist dieses *πολλά* nicht in der mündlichen Tradition zu suchen? Der Inhalt derselben ist doch nicht ausschliesslich „Platten und Kappen“ und dergl. Luther hat wohl ganz recht, wenn er meint, dass dieses *πολλά* später den Aposteln durch den heiligen Geist gegeben worden sei; wenn nun aber Bengel bestimmt: *quaerenda vero sunt in actis et epistolis apostolorum et in apocalypsi, hoc ipso nomine magni faciendis*, so ist dieser Satz doch, wie Meyer auch erinnert, zu voreilig. Denn es ist gar kein Grund abzusehen, warum die Apostel alle Wahrheiten, zu welchen der heilige Geist sie hinführte, in ihre Schriften sollten niedergelegt haben. Aber die Tradition hat das wider sich, dass sie sich nicht als das, wofür sie sich ausgibt, als apostolisch, erweisen kann; dass man im Gegentheil sehr häufig den nachapostolischen Ursprung einer Tradition urkundlich zu erhärten im Stande ist.

Jetzt steht es mit den Jüngern noch so, dass sie unfähig sind, das, was Jesus ihnen zu sagen hat, — und da der Herr als der Heilsmittler in unser Fleisch gekommen ist, so hat er nicht alles mögliche uns zu sagen, sondern nur solches, was zu unserer Seelen Seligkeit dient — in sich aufzunehmen; aber es wird anders werden. Der heilige Geist, welcher ein Amt an der Welt durch die Gläubigen zu treiben hat, wartet auch bei den Jüngern eines Amtes.

V. 13. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht von ihm selber reden, sondern was er hört, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen.

Auf den Parakleten, von welchem Jesus vorher geredet hat, vertröstet er seine Jünger; derselbe wird sich auch ihnen gegenüber in jener Eigenschaft als Paraklet erweisen, er wird ihnen als Beistand zur Seite stehen und zu dem Besitze der Wahrheit verhelfen und dieselbe ihnen auch tragen helfen. Der Paraklet, der heilige Geist wird hier nun gewiss nicht ohne Absicht *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* genannt; warum aber gibt Jesus dem heiligen Geiste hier wie 14, 17. 15, 26. diese weitere Bezeichnung? Theodorus von Mopsueste sagt: *πνεῦμα ἀληθείας ἐκάλεσεν, ὡς οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἀλήθειαν διδάσκον, τὸ μηδ᾽ ἐπιδέχεσθαι τὴν εἰς τὸ ἐναντίον*

τροπήν. Cyrillus von Alexandrien grub schon tiefer nach der Quelle dieser Bezeichnung: πνεῦμα ἀληθείας ὀνομάζει, ἵνα εἴπῃ ἑαυτοῦ. αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ ἀλήθεια. — τὸ τοίνυν φησὶ τῆς ἀληθείας πνεῦμα πρὸς ὅλην ὑμῖν καθηγήσεται τῆς ἀληθείας τὴν γνῶσιν. ὡς γὰρ εἰδὸς ἀκριβῶς τὴν ἀλήθειαν, ἧς καὶ πνεῦμά ἐστιν, οὐκ ἐκ μέρους αὐτὴν ἀποκαλύπτει τοῖς σεβομένοις αυτήν, ἐνθήσει δὲ μᾶλλον ὁλοκλήρως τὸ περὶ αὐτὴν μυστήριον. Der heilige Geist steht mit der Wahrheit nicht in einem äusseren Zusammenhang, sondern in einer wesentlichen Verbindung. Auf die Pilatusfrage: τί ἐστιν ἀλήθεια, gibt es eine runde Antwort, der Herr spricht ja: ἐγώ εἰμι — ἡ ἀλήθεια. 14, 6. Christus ist aber die Wahrheit, weil, was der Vater hat, sein ist, weil er mit dem Vater eins ist. Der heilige Geist erforscht nach Paulus 1 Kor. 2, 10 alles, auch die Tiefen der Gottheit; Gott ist der heilige Geist als der sich selbst erkennende, wissende, als der sich selbst offenbare. Wie sich die Liebe der Gottheit in dem Sohne concentrirt, so das Wissen der Gottheit in dem heiligen Geiste. Die Wahrheit ist darum so sehr Grundbesitz des Geistes, dass τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. 1 Joh. 5, 6. *Exquisitissima appellatio*, ruft Bengel zu 14, 17 mit Recht aus, obgleich er nicht fortfährt: *spiritus, qui est veritas*, sondern sich begnügt mit *spiritus, qui veritatem habet, revelat per cognitionem in intellectu; confert per praxin et gustum in voluntate; testatur etiam ad alios, per hos, quibus revelavit; et defendit veritatem illam, de qua cap. 1, 17 gratia et veritas.* Dieser Geist, der die Wahrheit ist und die Wahrheit hat, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν. Die Lesart schwankt, die im *textus receptus* ist unbedingt aufzugeben und die Wahl bleibt zwischen ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ, was der *Sinaiticus*, *Cantabrigiensis* und *Parisiensis VIII* haben, und εἰς ἀλ. πᾶσαν, wie ich auf Grund des *Alexandrinus* und *Vaticanus* mit Lachmann und Weiss lese. Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten derselbe. Also nicht mit einem Male wird dieser Geist der Wahrheit seine selige Fülle in die Herzen der Gläubigen ausgiessen, sondern er wird sie nur allmählich in die Wahrheit hineinversetzen, denn in dem ὁδηγεῖν ist offenbar ausgesagt, dass das Ziel nur nach einer längeren oder kürzeren Wanderung erreicht wird. In die Wahrheit wird der heilige Geist leiten, und zwar εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν, d. h. nicht etwa in alle und jede Wahrheit, in alles, was wahr ist, sondern in die ganze, volle Wahrheit, in den vollen Umfang, in den Gesammtbestand der heilsamen, göttlichen Wahrheit, wie Tholuck, Weiss, Luthardt, Keil erinnern. Gut bemerkt Bengel zu τήν: *articulus demonstrativus: omnem eam veritatem, quam nunc vobis habebam dicere.* Christus hat also, so gut und so weit es ging, seine Jünger in die Wahrheit schon eingeführt, das angefangene Werk wird der heilige Geist fortsetzen und vollenden. Jesu Werk ist Stückwerk gewesen, der heilige Geist wird ein Vollwerk zu Wege bringen; er wird die Wahrheit, welche Jesus den Seinen vielfach nur andeuten konnte, da sie zum Tragen noch unfähig waren, ihnen in allen ihren Theilen, nach ihrer Totalität zur Erkenntniss vermitteln. Der heilige Geist kann in der angegebenen Weise in dieser von dem Herrn kundgemachten Wahrheit weiter fördern: οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ. Calvin hat diesen Zusammenhang schon scharf erkannt: *confirmatio est illius particulae,* sagt er, *ducet vos in omnem veritatem. Scimus fontem veritatis Deum esse atque extra eum nihil esse certi vel solidi. In summa docere Christus voluit, doctrinam spiritus non fore mundi huius, acsi in aëre nasceretur,*

sed ex coelestis sanctuarii adytis prodituram. Wie Jesus selbst nicht ἀφ' ἑαυτοῦ spricht, sondern nur das, was er vom Vater gehört hat, wie er überhaupt nicht ἀφ' ἑαυτοῦ irgend etwas thut, 5, 19. 7, 17. 8, 26, 28. 12, 49, 50, so wird der heilige Geist auch nicht eine falsche Selbstständigkeit und Freiheit für sich in Anspruch nehmen, er ist innerlich gebunden. Ὅσα ἂν ἀκούει (so ist wohl mit dem *Sinaiticus* und *Parisiensis* statt ἀκούσῃ zu lesen) λαλήσει — er verkündigt also nichts Selbstersonnenes und Selbstgemachtes, sondern was er gehört hat. Er ist also demnach auch nur ein *interpres.*, ein Dolmetscher. Wer ist es aber, der den heiligen Geist, dass ich mich so ausdrücke, inspirirt, der ihm zu hören gibt, was er sagen soll? Olshausen, Kling, Baumgarten-Crusius, Ewald sagen: von dem Sohne hört er es; Kühnöl, Lücke, Brückner, Meyer, Weiss aber: von Gott; Luthardt, Hengstenberg, Godet stellen sich in die Mitte und sagen: vom Vater und dem Sohne. Man kann sich für die erste Auffassung auf den folgenden Vers berufen, in welchem Jesus sagt, dass der heilige Geist von dem Seinen nehmen werde, und auf V. 7, wo er ausdrücklich anmerkt, dass er den heiligen Geist senden wolle. Für die zweite Auffassung scheint der Umstand zu sprechen, dass Christus aussagt, dass er allein das vom Vater Gehörte mittheile, und dass er diesen heiligen Geist ausdrücklich als den anderen Parakleten bezeichnet. Wenn wir aber bedenken, dass der Herr, welcher zu seinem Vater zurückgekehrt ist, erst den heiligen Geist gibt, also der heilige Geist erst wirksam wird in den Jüngern, wenn der Vater und der Sohn wieder wie in dem Anfange eins sind, so kann der heilige Geist nicht gut den Vater, auch nicht gut den Sohn einen Monolog halten hören, sondern er wird das, was er aus dem Zwiegespräche des Vaters und des Sohnes erlauscht hat, offenbaren. Und das, was der heilige Geist hört, ist nicht immer ein und dasselbe, sondern mannichfaltiges; er wird von dieser reichen Mannichfaltigkeit auch nicht bloss einzelne Laute mittheilen, sondern die Fülle: ὅσα ἂν ἀκούει heisst es: und diese Mittheilungen des Geistes der Wahrheit aus dem Gehörten werden sich zum Theil auch auf die Zukunft beziehen: τὰ ἐρχόμενα ὑναγγελεῖ ἀμῖν. Calvin freilich bemerkt: *hoc quidem nonnulli ad spiritum prophetiae restringunt, sed meo iudicio potius futurum regni sui spiritualis statum designat, qualem paulo post resurrectionem eius apostoli viderunt, sed tunc comprehendere nullo modo poterant.* Allein der Reformator hat sich hier aus Furcht, wie es scheint, vor der Schwarmgeisterei, die sich von jeher gern auf diese Stelle berufen hat, zu einer falschen, weil das Wort des Herrn widernatürlich einengenden Auslegung entschlossen. Luther wird diesem Worte, welches ja hier nicht von einer Thätigkeit des Geistes handeln kann, die ein Mal für einen Augenblick hervortritt, um dann für ewig zu verschwinden, besser gerecht. Er sagt: „darnach wird er, der heilige Geist, auch weissagen. Denn solches ist auch seiner Werke eines, wie wir denn viel Exempel haben in den Geschichten der Apostel. Er sagt aber hier von den zukünftigen Dingen, so die Christenheit sonderlich angehen und wissen soll. Also haben die lieben Apostel (sonderlich St. Paulus und Petrus) aus vollem Geist geredet vom Zukünftigen, beide, Glück und Unglück der Christenheit, Verfolgung und Leiden, Rotten und Ketzerei, Endechrist und allen Gräueln und Summa vom Fallen und Aufstehen des Glaubens und der Kirche. Solche Weissagung ist auch das Buch der Offenbarung Johannis. Dieser Geist der Weissagung bleibt auch noch in

der Christenheit, wiewohl nicht so noch, als in den Aposteln, dass wir dergleichen können auch zuvor sagen, aber soferne wir's von ihnen genommen und aus ihren Büchern haben, und doch dasselbige auch schwächlich.“ Der heilige Geist wird also tiefe Blicke thun lassen in die Geheimnisse des christlichen Glaubens und Hoffens; da er aber nur das verkündet, was er hört aus dem Zwiegespräche des Vaters und des Sohnes und da er nur in die Wahrheit, welche der Herr schon erschlossen hat, weiter hineinführt, so kann der heilige Geist mit seinem Unterricht und mit seiner Weissagung nicht über das Wort Gottes hinausfahren, denn in dem Worte Gottes haben wir die Wahrheit, die der Herr kund gethan hat, die Wahrheit, die der Vater und der Sohn mit einander reden, denn Gott ist ein einiger Gott, wesshalb das früher gesprochene und aufgezeichnete Gotteswort mit dem spätern, von Gott geredeten Worte nun und nimmermehr in Widerspruch stehen kann. Prinzipiell Neues kann also der heilige Geist nicht offenbaren; er kann nur die Wahrheit, welche schon geoffenbart ist, nach den verschiedensten Seiten hin weiter entwickeln. Die Lehre des heiligen Geistes ist keine neue Lehre, sondern die alte Wahrheit zeigt nur neue Tiefen und neue Seiten; sie ist kein Abfall von der Lehre des Herrn, sondern ein Ausfluss, eine organische Fortsetzung derselben. Es gibt eine berechtigte Tradition der Lehre, die Lehre Christi und die Lehre des heiligen Geistes sind im Grunde identisch. Hiermit treten wir allen Schwarmgeistern, die da riefen und noch rufen: Bibel, Bubel, Babel, in Kraft des Wortes Gottes entgegen und sagen mit Luther: „also setzet Er dem heiligen Geist selbst ein Ziel und Mass seiner Predigt, dass er nichts Neues noch Anderes soll predigen, denn was Christus und sein Wort ist, auf dass wir ein gewiss Wahrzeichen und Prüfstein haben, die falschen Geister zu urtheilen.“ Wir treiben mit diesem Wort auch alle Fortentwickler der Religion Jesu zu einer Weltreligion und Verbesserer der heilsamen Lehre zu Paaren; trefflich war Lückes Bemerkung, die leider in der letzten Auflage von ihm selbst gestrichen wurde: „so ist mit dieser ausdrücklichen Erklärung Christi in Widerspruch jede montanistische Schwärmerei, jeder Traum von einer vollkommeneren Religion, jeder Wahn von einer anderen Perfectibilität des Christenthums als der der Entwicklung des christlichen Prinzips in den Herzen der Menschen.“

V. 14. Derselbige wird mich verklären, denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen.

Indem der heilige Geist die Gläubigen so in alle Wahrheit leitet, verklärt er den Herrn, überzeugt er uns, dass der Herr der Herr der Herrlichkeit ist: je voller sie die seligmachende Wahrheit erkennen, desto grösser wird die Klarheit Christi vor ihren Augen. Wir könnten sagen: so muss es sein, weil alle Wahrheit in dem Sohne Gottes urständet. Jesus bringt aber einen andern Grund bei, wesshalb der heilige Geist ihm die *δόξα* gibt, ihn verherrlicht bei den Seinen: *ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.* Was versteht er unter diesem *ἐκ τοῦ ἐμοῦ?* Luther sagt: „das ist nun auch vom Amte des heiligen Geistes gesagt; aber er fährt hier höher und zeigt auch, wie es in dem göttlichen Wesen steht. Denn er nimmt das Seine, spricht er allhier, nämlich das göttliche Wesen in Ewigkeit, nicht allein vom Vater, sondern auch von Christo, und bleibt also einerlei ewig Wesen oder Gottheit des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, allein in unterschiedenen Personen. Wie nun der heilige Geist sein göttlich, ewig

Wesen (so er in ihm selbst hat) von Christo nimmt, so muss auch sein Amt und Predigt nicht anders sein, denn dass er Christum also verklärt als des Vaters ewigen Sohn, in Ewigkeit von ihm geboren und in die Welt gesandt, dass wir durch ihn zum Vater kommen und das ewige Leben haben." Doch damit ist unserem Text noch kein Genüge geschehen; der Herr will nicht, dass wir uns in hohe Speculationen über Wesen und Ausgang des heiligen Geistes verlieren; er lenkt mit seinen Worten: ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν unsere Blicke auf die Mittel, durch welche der Geist uns in die Wahrheit hineinleitet. Was er, um diess zu thun, uns verkündigen wird, das nimmt er nicht, ἀφ᾽ oder ἐξ ἑαυτοῦ, sondern aus dem, was des Herrn ist. Er findet die Wahrheit schon bei ihm vor, dem treuen Zeugen; er erkennt und bekennt, indem er die Einführung in die volle Wahrheit nur durch Rückgang auf Christus, nur durch tiefere Ergründung seines Wortes und durch völligere Enthüllung seines Geistes vollzieht, in Jesus den König der Wahrheit, die absolute Wahrheit. Er sieht also in dem Herrn, dessen Worte er zum Verständniss führt und in lebendiger Erinnerung erhält, seinen Herrn und Meister und führt die Jünger, indem er sie in die Wahrheit einführt, immer tiefer in die Erkenntniss, in die Erfahrung, in das Leben des Sohnes Gottes. *Jam admonet Christus*, lehrt Calvin, *non venturum spiritum, qui novum aliquod regnum erigat, sed potius, qui stabiliat gloriam illi a patre datam. Additur ratio; de me accipiet, inquit Christus: quibus verbis significat, nos in hunc finem spiritum sanctum recipere, ut beneficiis suis fruamur. Ergo nihil seorsum a Christo spiritus nobis confert, sed a Christo sumit, quod in nos transfundat. Idem et de doctrina sentiendum, neque enim nos illuminat, ut abducat vel tantillum a Christo, sed ut impleat quod dicit Paulus (1 Cor. 1, 30), Christum esse nobis factum sapientiam. Item thesauros illos, qui in Christo sunt absconditi, reserat. In summa, non aliis quam Christi divitiis nos locupletat spiritus, ut eius gloriam per omnia illustret.* So wird Bengels Wort wahr: *oeconomia trium testium: patrem glorificat filius, filium spiritus sanctus. 14, 13. 17, 4.*

V. 15. Alles, was der Vater hat, das ist mein. Darum habe ich gesagt: er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen.

Der Herr erkennt die Tragweite seines Wortes: ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται: er bezeichnet sich damit nicht gerade als das A und das O für den Geist und die Gemeinde, wie Luthardt meint, sondern — die Gemeinde ist hier willkürlich hereingetragen — als den Quell, aus welchem der heilige Geist die Wahrheit schöpft, als das Prinzip, welches den Parakleten befähigt, in alle Wahrheit zu leiten, und somit als den Urgrund, aus welchem der heilige Geist mit hervorgeht. Christus erklärt sich also für das, wofür St. Paulus ihn 2 Kor. 3, 17 proklamirt, nämlich für den Herrn des Geistes und macht sich so zu Gott. Er kann aber so reden, ja er hat absichtlich so geredet, desshalb wiederholt er seine Worte, denn πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστιν. Nicht diess und jenes, was der Vater hat, nicht die göttliche Wahrheit bloss, was Meyer, Luthardt, Keil, Godet sagen, hat Christus, er hat πάντα ὅσα, er hat also, was auch Stier hier findet, die ganze Fülle des Vaters, er ist im Vollbesitze der Gottheit, in ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig. Ich stelle nicht in Abrede, dass der allernächste Context die erste Auffassung gestattet, aber da dieses Wort einer

grösseren Rede angehört, in welcher Jesus sein Gleich- und Einssein mit Gott so entschieden betont, scheint mir eine solche Beschränkung nicht angemessen. Bedeutsam ist es, dass Jesus nicht sagt ἐμὰ ἔσται, sondern ἐμά ἐστιν; er weiss sich in jenem Augenblicke, da er redet, schon in dem Vollbesitze und Vollgenusse Alles dessen, das des Vaters ist. „Das ist," ruft Luther aus, „der Zirkel, rund geschlossen und zusammengezogen alle drei, Vater, Sohn und heiliger Geist, in ein göttlich Wesen. Denn von demselbigen Meinem, spricht er, das des Vaters ist, nämlich dass ich mit ihm einiger Gott bin, davon nimmt auch der heilige Geist, das er ist und hat, also dass er eben das ist und hat, das beide ich und der Vater sind und haben. Nun ist »dasselbige von dem Meinen nehmen« also gethan, dass nicht heisst ein Stück genommen von der Gottheit, denn dieselbige lässt sich gar nicht stückeln, sondern ist Alles ganz, vollkömmlich und unzertrennlich Wesen; also dass der heilige Geist auch selbst wahrhaftiger Gott ist, ohne allen Unterschied, ohne allein, dass er's beide vom Vater und Christo hat. Siehe, das ist's, so er sagt, dass der heilige Geist soll reden und verkündigen nichts anders, denn was er hört, nämlich in der ewigen Gottheit bei Christo und dem Vater, da er's allein sieht und weiss, wie es zugeht. Euch aber soll er's verkündigen; erstlich in's Herz und darnach durch eueren Mund; dass es also geglaubt werde, bis so lange, dass wir auch dahin kommen, da wir's werden offenbarlich anschauen, da es eitel ewige, helle Klarheit sein wird."

Diese Perikope gibt uns Anlass, entweder das Wesen oder das Werk des heiligen Geistes in das rechte Licht zu stellen, wie endlich über den bevorstehenden Hingang des Herrn zu trösten.

Der heilige Geist heisst mit Recht der Tröster!

Denn er tröstet 1. die traurigen Jünger über das Hingehen ihres Herrn durch seine Ankunft,
2. die geängsteten Jünger durch das Strafen der Welt,
3. die unverständigen Jünger durch das Leiten in die volle Wahrheit.

Der heilige Geist der Geist der Wahrheit.

Denn 1. er geht aus von dem Könige der Wahrheit,
2. er straft die Welt um der Wahrheit willen,
3. er leitet die Gläubigen in alle Wahrheit.

Der heilige Geist der Geist des Herrn!

1. Er kommt von dem Herrn,
2. er zeugt von dem Herrn,
3. er führt zu dem Herrn,
4. er verklärt den Herrn.

Der heilige Geist redet nicht von sich selbst
1. Weder, wenn er zu der Welt redet durch die Gläubigen,
2. noch, wenn er den Gläubigen in's Herz redet.

Der heilige Geist verklärt den Herrn.
1. Durch seinen Ausgang aus der Höhe,
2. durch seinen Durchgang durch die Welt,
3. durch seinen Eingang in das Herz.

Das Amt des heiligen Geistes in der Welt.
1. Ein Amt der Strafe an der ungläubigen Welt,
2. ein Amt des Trostes an der gläubigen Welt.

Der heilige Geist soll den Herrn verklären.
1. Vor der ungläubigen Welt,
2. und in seinen Gläubigen.

Das Werk des heiligen Geistes auf Erden.
1. Er straft die Welt über Sünde, Gerechtigkeit und Gericht,
2. er leitet die Gläubigen in die volle Wahrheit,
3. er verklärt den Herrn.

Wie gut ist es, dass der Herr hingeht!
Denn nun kommt 1. der Tröster zu uns,
2. das Gericht in die Welt,
3. die Verklärung Jesu.

Ja, es ist gut, dass Jesus hingeht!
Denn 1. nun erst wird Jesus der Herr,
2. und wir nun erst seine rechten Jünger.

Welche Frucht schafft des Herrn Hingang?
1. Die Gabe des Geistes,
2. das Gericht der Welt,
3. die Leitung in die volle Wahrheit,
4. die Verklärung des Herrn.

2. Der Sonntag Rogate.

Joh. 16, 23—30.

Zwei Namen trägt dieser Sonntag; er heisst nach dem Introitus: *vocem iucunditatis annuntiate et audiatur, alleluja; annuntiate usque ad*

extremum terrae: liberavit dominus populum suum, alleluja, alleluja. Jesaj. 48, 20: vocem iucunditatis und nach dem Inhalte seiner evangelischen Perikope Rogate. Mit diesem Sonntage, den man vielfach den Betsonntag nennt, beginnt die sogenannte Bet- oder Kreuzwoche, in welcher im Mittelalter die Bittgänge durch die Fluren angestellt wurden. Ein solcher Betsonntag ist hier ganz an seinem Platze. Zum ersten ist die Zeit von Ostern auf Pfingsten eine grosse Wartezeit; der Herr hat an dem Osterabende freilich den heiligen Geist schon seinen Gläubigen gegeben, aber es war doch diese Geistesgabe nur ein Erstling, ein Unterpfand einer grösseren, volleren Geistesmittheilung. Auf den heiligen Geist wartet die Gemeinde, sie erwartet ihn aus der Gnadenhand ihres grossen Gottes und Heilandes. Gottes Gaben aber werden nur durch Gebet empfangen; nur die ausgereckten Arme und Hände des Gebetes sollen gefüllt werden. Zum andern ist der heilige Geist selbst der Geist des Gebetes; er gibt ja unserem Geiste das Zeugniss, dass wir Gottes Kinder sind, und schreit in uns: Abba, lieber Vater! Erfahren wir nun in unserem Evangelium, welche Verheissung dem Gebete im Namen des Herrn gegeben ist, erkennen wir, wie sehr wir der Erhörung unserer Gebete bedürfen, so muss das Verlangen nach dem heiligen Geist, dem Geist und der Kraft des Gebetes, in unseren Herzen immer mehr zunehmen. So ist der Sonntag Rogate ein rechter Rüsttag auf Pfingsten.

Luther sagt zu unserem Evangelium: „diess Evangelium ist eine herzliche Vermahnung zum Gebet, denn das ist nach dem Predigtamt der höchste Gottesdienst bei den Christen, dass man betet. Solche Vermahnung hat der Herr gethan auch des Abends über Tisch, bald auf die Predigt, da er zu seinen Jüngern sagt: ihr werdet traurig sein u. s. w. Auf diesen Trost folgt diese Ermahnung hier zum Beten. Und reimt sich sehr wohl auf einander. Denn wo ein Christ in Angst, Sorge und Kummer, in Gefahr und Unglück ist, da ist kein anderer Trost noch Rath, denn dass er sich an das Gebet halte und schreie zu Gott um Hülfe. Solches lehrt der Herr hier seine Jünger und uns, dass sie im Trauerstündlein des Gebetes nicht vergessen sollen. Und sagt über die Massen tröstlich, dass sie zu solchem Zweck kühn und unerschrocken sein sollen.“ Und solches Werk ist ja nach einem andern bekannten Ausspruche Luthers des Christen eigentlich Amt und Handwerk; „und wer nicht betet, soll wissen, dass er kein Christ ist und nicht in Gottes Reich gehört“. Arndt nennt in seiner Postille diess Evangelium „ein recht lieblich Betglöcklein, mit welchem der ewige Sohn Gottes aufwecken will unsere trägen und eiskalten Herzen zum lieben andächtigen, brünstigen, herzlichen Gebet, sintemal unser lieber Herr Jesus Christus, unser einiger Lehrmeister, wohl weiss, wie träge und lass wir zum Gebete sind, und dass wir ohne das liebe Gebet von Gott kein wahres, beständiges Gut Leibes oder der Seelen erlangen mögen, denn der heilige Geist mit seinem ewigen Licht und Gaben kommt nicht zu uns, wir bitten denn darum“.

V. 23. Wahrlich, wahrlich ich sage euch: so ihr den Vater etwas bitten werdet, so wird er's euch geben in meinem Namen.

Mit einem zwiefachen ἀμήν bekräftigt und versiegelt der Herr seine

Verheissung; er setzt sein ganzes Ich, seine ganze Person dafür ein, dass er die Wahrheit redet. Ein Doppeltes springt aus dem *ἀμὴν ἀμήν* hervor: das, was Christus sagt und verheisst, muss etwas überaus Grosses und Bedeutsames sein, und andererseits muss es dem Menschen schwer fallen, mit ganzem Herzen zu glauben, dass es so ist, wie hier geschrieben steht. Das Gebet ist eine Himmelsleiter; schön sagt schon Augustinus: „*ascendit precatio, descendit Dei miseratio;* das eine *ἀμήν* soll diese Leiter oben in dem Himmel und das andere *ἀμήν* hier unten auf der Erde befestigen. Luther war ein rechter Mann des Gebetes; er weiss sehr gut, welche Hindernisse dem Beter in dem Wege stehen und wie dieselben zu überwinden sind. „Es regen sich auch natürlich,“ sagt er, „solche Gedanken: wie kannst du zu Gott beten? Du bist zu unwürdig und lebst täglich in Sünden; harre doch, bis du frömmer werdest. So du aber nicht eher willst anfahen, denn du würdig werdest, so müsstest du nimmermehr beten. Darum flugs angefangen, einen Sprung gethan über Würdigkeit und Unwürdigkeit, ob du gleich mitten in Sünden steckest. Ja so du auch diese Stunde gefallen und aus der Sünde kämest, wolltest du darum ungebetet bleiben? Bei Leibe nein; sondern viel lieber mitten in der Sünde niedergekniet und gebetet von Herzen: ach, lieber Vater, vergib mir und hilf mir heraus! damit dich der Teufel nicht tiefer hineinwerfe und darin ewig behalte. — Es kommt der Teufel noch mit einem andern Stoss und will dich zweifeln machen, ob dein Gebet erhört werde, dass du es verachten und in Wind schlagen sollst, bildet dir vor, es sei zu hoch und zu gross, dass du dich dess rühmen sollst gegen die hohe Majestät, dass er dein Vater und du sein liebes Kind seist und dein Gebet ihm herzlich wohlgefalle. Dagegen zeigt uns Christus in dem Text, wie wir solchen Anstössen widerstehen mögen.“ Mit diesem zwiefachen *ἀμήν* hebt der Herr nun seinen Unterricht vom Gebete an: *de precibus semel iterumque attigerat aliquid*, sagen wir mit Bengel, *quod qui oraturi essent in nomine Jesu, experturi essent unitatem patris et filii*, *c. 14, 13, et quod qui in Christo manerent et fructum ferrent, quicquid peterent, accepturi essent. 15, 7, 16. Nunc ex instituto de iis agit.* Er gibt seinen Jüngern die *charta magna* seines Reiches in den zwiefach versiegelten Worten: *ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα, δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου* — so wird auf Grund des *Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Codex Ephraemi*, *Parisiensis VIII* mit Tischendorf, Weiss, Godet, Keil u. A. zu lesen sein. Die *lectio recepta* lautet: *ὅσα ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματι μου, δώσει ὑμῖν.* Die Worte in V. 24 *ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου* und V. 26 *ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτήσεσθε* sprechen für dieselbe, allein die Autoritäten für die andere Lesart sind zu gewaltig und lassen an keinen *lapsus calami* denken. Es versteht sich übrigens, wie Luthardt noch besonders betont, von selbst, dass ein Bitten in Jesu Namen die Voraussetzung dieses Gebens in Jesu Namen sei. Die *charta magna* ist eine *charta blanca*, was Spener schon hervorgehoben hat, denn der Herr sagt ganz allgemein: *ἄν τι* (was der *Vaticanus*, der *Codex Ephraemi*, der *Cantabrigiensis* und *Parisiensis VIII* bieten) *αἰτήσητε*. Unser Gebet wird von Christo nicht eingeengt zwischen scharfe Grenzsteine, von ihm gilt nicht das bekannte Wort des Horatius Satir. 1, 2, 106: *est modus in rebus, sunt certi denique fines;* das Gebet ist ein Erguss des Herzens und darf sich unbehindert ergiessen nach allen Richtungen hin. Viele Ausleger wollen das nicht anerkennen, sondern beschränken das *τί*, so sagt

Luthardt, es beziehe sich auf die Berufsthätigkeit der Apostel. Wie das Kind mit seinem Vater redet von allem, was das kindliche Leben betrifft und das kindliche Herz bewegt, und ein rechter Vater willig auf diese kindliche Rede hört, so darf das Gotteskind auch mit seinem himmlischen Vater, der ja der rechte Vater ist über alles, was Kinder heisst im Himmel und auf Erden, von allem reden, was sein Leben betrifft und sein Herz bewegt, der Vater wird hören; fordert er ja doch durch seinen eingebornen Sohn ausdrücklich seine Menschenkinder auf, sich ein Herz zu ihm zu fassen und alle Scheu und Blödigkeit bei Seite zu setzen und vertraulich ihm alles an sein grosses, liebes, treues Vaterherz zu legen. Aehnliche Verheissungen kommen noch mehrfach vor: Matth. 18, 19. 21, 22. Mark. 11, 24. Joh. 14, 13 und 14. vergl. 1 Joh. 3, 22. 5, 15. Augustinus sagt schön zu dem 34. Ps.: *si tibi imperator dicat, pete, quod vis, quos tribunatus comitivasque ructuares, quanta tibi proponeres et accipienda et aliis largienda? Deo tibi dicente: pete, quod vis, quid petiturus es? Excute mentem tuam, exsere avaritiam tuam, protende quantum potes et dilata cupiditatem tuam, non quicunque, sed omnipotens Deus dixit, pete, quod vis. — Nihil invenies carius, nihil invenies melius quam ipsum, qui fecit omnia. Ipsum pete, qui fecit omnia et in illo et ab illo habebis omnia, quae fecit. — Nihil magis vult dare, quam se.* Aber bedenklich bemerkt er zu Johannes im 102. Traktate: *quicquid aliud petitur, nihil petitur, non quod nulla omnino res est, sed quia in tantae rei comparatione quicquid aliud concupiscitur, nihil est.* So wahr es ist, dass Gott das höchste Gut ist und dass demnach nichts Höheres und Besseres erbeten werden kann, als Gott selbst, so verkehrt, so grundfalsch ist es, wenn man das Gebet auf Gott beschränken wollte. Augustinus sagt ein Mal: *quamlibet alia verba dicamus, nihil aliud dicimus, quam in ista dominica oratione positum est, si recte et congruenter oramus. Si per omnia precationum sanctarum verba discurras, nihil invenies, quod non ista Domini contineat et concludat oratio.* Ganz richtig. Es befindet sich in diesem V. U. aber die Bitte um das tägliche Brot und so hat Jesus selbst diejenige Auslegung als eine falsche bezeichnet, welche in einer übertriebenen Geistlichkeit und Frömmigkeit nur um geistliche Güter bitten will. Der Herr sagt nicht: der Mensch lebt nicht vom Brot, sondern von einem jeglichen Worte, das durch den Mund Gottes geht, sondern: der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Wir haben ein heiliges Recht, Plato erkennt schon dieses an, wenn er im Timaeus *p. 27. C.* sagt: *ἀλλ᾽, ὦ Σώκρατες, τοῦτόγε δὴ πάντες, ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν ἀεί που καλοῦσιν*, auch diese Güter in unserem Gebete zu erflehen; nur freilich Alles in der rechten Ordnung! Mit allen unseren Anliegen weist der Sohn uns an *τὸν πατέρα.* Was sollen wir dazu für ein Pronomen ergänzen: *ὑμῶν* oder *ἐμοῦ?* Ich glaube nicht, dass *ὑμῶν* richtig ergänzt wird, denn *πατήρ* ist in diesen letzten Reden, wie auch sonst, in dem trinitarischen Sinne, im Verhältnisse zu dem Sohne zu fassen. Vorher 14, 13 ff. hat Jesus die Seinen ermahnt, sich an ihn mit ihren Gebeten zu wenden, hier weist er auf seinen Gott und Vater. Worin hat das seinen Grund? Einige blicken hier in die Endzeit; und wer die Worte: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν* auf die Parusie des Herrn bezog, kann hier nur mit v. Hofmann durch einen *salto mortale* sich retten. V. 26 sagt ja Jesus fast ganz gleichlautend: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ὀνόματί*

μου αἰτήσεσθε: wonach man sagen müsste: an einem und demselben Tage sollen die Jünger den Herrn nicht mehr fragen und zugleich erst anfangen in seinen Namen zu bitten. Wie ist das möglich? Ἐρωτᾶν heisst fragen und bitten zugleich; beide Bedeutungen liegen dicht bei einander, jedes Bitten ist zugleich ein Fragen bei Gott, ob also sein heiliger Wille ist. In einer und derselben Zeit soll also von den Jüngern der Sohn und der Vater mit Bitten und Flehen angegangen werden; ein Gebet ist ebenso recht und kräftig wie das andere, denn der Vater und der Sohn sind eins. Aber der Vater soll in der rechten Weise angerufen werden, was die *lectio recepta* ausdrücklich ausspricht und die von uns gebilligte Lesart voraussetzt. Wir nehmen desshalb keinen Anstand zu fragen: was heisst in dem Namen des Herrn beten? Meyer sagt, in wesentlicher Uebereinstimmung mit Lücke und Keil, zu 14, 13, wo diese Worte wie auch 15, 16 wieder stehen: „das Bittgebet zu Gott geschieht im Namen Jesu, wenn dieser Name, Jesus Christus, als der Inbegriff des Glaubens und Bekenntnisses des Betenden, in seinem Bewusstsein das Element ist, in welchem die Gebetsthätigkeit lebt und sich bewegt, so dass also der Name Jesu für die Stimmung und Gesinnung, die Absicht und den Inhalt des Gebetes das specifisch Massgebende und Bestimmende ist. Analog ist die apostolische Ausdrucksweise: etwas sein, haben, sagen, thun u. s. w. ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ". Ich will gleich hier anfügen, dass Paulus diese ächt johanneische Ausdrucksweise auch kennt, Koloss. 3, 17. Luthardt bemerkt zu 14, 13, welche Stelle Lücke als den Schlüssel zu den andern Stellen bezeichnet: „im Namen Christi betet, wer, indem er betet, ἐν Χριστῷ ist und als ἐν Χριστῷ seiender zu Gott betet. Darin liegt das Dreifache, was man gewöhnlich unterscheidet: sich auf Jesus berufend, so z. B. Melanthon, Calov, auch Hengstenberg (auf Grund des herrlichen Namens, den sich Christus durch seine Thaten auf Erden und in seiner Erhöhung gemacht hat), in der Gemeinschaft seiner Person und in seinem Sinne beten (so z. B. Stier und de Wette). Das mittlere Moment ist die Hauptsache. Die Berufung aber liegt darin, dass der Betende zu Gott betet, sofern er als in Christo dem geschichtlich geoffenbarten seiend mit Gott in Gemeinschaft, oder dass er zum Vater Jesu Christi betet, wie die alttestamentlichen Gläubigen zum Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs (Bengel). Betet er aber als in Christo seiender zum Vater Jesu Christi, so ist damit von selbst gesagt, dass auch sein Gebet in Christo ist, d. h. dass sein Inhalt nicht des Betenden für sich, sondern Christi Sache ist." Ganz ähnlich sagt v. Hofmann (2, 2, 357): „in seinem Namen und als Christ beten, ist ein und dasselbe. Es ist damit nichts Anderes gemeint, als dass der Betende mit seinem Beten sein in Christo vermitteltes Verhältniss zu Gott bethätigt. — Er betet nicht bloss im Sinne (Böhmer), oder in dem Sinne und in den Angelegenheiten Jesu (Schleiermacher), sondern was ihm Christus überhaupt ist, das lässt er sich ihn in seinem Beten sein. Freudigkeit, Inhalt und Richtung der Bitte bestimmt sich darnach. Denn es ist der Christ, der da betet, und christlich ist sein Beten, um was immer er bittet, und der Vater Jesu Christi ist es, zu dem er betet." Weiss erklärt sich sehr entschieden gegen diese Auffassung, sie sei ganz gegen den Geist des Johannes, welcher die Lebensgemeinschaft mit Christus rein mystisch denke, die Person könne desshalb unmöglich mit dem Namen vertauscht werden. Ich verstehe das nicht: eine Person trägt doch einen Namen und der Name ist kein leerer Begriff,

sondern das offenbare Wesen, und zwar so sehr, dass Johannes an die Stelle der Person Gottes den Namen Gottes setzt, vgl. 12, 28. 17, 4. u. 6, 11, 12. Die Alten haben diese Stücke schon hervorgehoben, und zwar fassen die Kirchenväter, Augustinus an der Spitze, dieses ἐν τῷ ὀνόματι Χριστοῦ mit Vorliebe als den Inhalt des Gebetes normirend, während die Reformatoren, Luther wie Calvin, das Bewusstsein der Berechtigung des Betenden nach seiner Person darin mehr ausgesprochen finden. Gerhard fasst alles zusammen, was darunter verstanden worden ist, und sagt, *in Christi nomine petere* heisse *1) expendere Christi mandatum de Deo invocando eodemque in precibus suis niti, 2) fiducia intercessionis et meritorum Christi petere, 3) petere ea, quae ad Dei et filii eius Jesu Christi gloriam pertinent, 4) petere ea, quae ad regnum Christi promovendum pertinent, 5) petere ea, quae ad salutem nostram faciunt, inter quae verae et Deo gratae orationis requisita principale esse dicimus secundum, quum fiducia in Christum mediatorem et ipsius meritum sit quasi anima verae invocationis.* Luther hebt, was Gerhard so betont, auch sehr bestimmt als den Kern und Stern hervor; er sagt: „das ist nichts anders, als dass wir vor Gott kommen im Glauben Christi und uns mit guter Zuversicht trösten, dass er unser Mittler sei, durch welchen uns alle Dinge gegeben sind, ohne welchen wir nichts denn Zorn und Ungnade verdienen, wie St. Paulus Röm. 5, 2 sagt. Das heisst recht in Christi Namen bitten, wenn wir uns also auf ihn verlassen, dass wir um seinetwillen angenommen und erhört werden. Das ist das Hauptstück und der Grund, darauf das Gebet stehen und ruhen soll, und daher es seine Güte und Würde hat, dass es Gott gefällt, und die Kraft und Macht, dass es muss erhört werden." Also haben wir zu beten, dass unser Ich untergegangen ist mit seinem ganzen eignen Wesen in dem Sohne, und wer nicht so betet, betet nicht, wie sich's gebührt; *oratio, quae non fit per Christum, non solum, non potest delere peccata, sed etiam ipsa fit peccatum.* Wer nun so betet in dem Namen Jesu Christi, der wird nicht vergeblich beten; der Vater, den wir so ansprechen, δώσει ὑμῖν, verheisst der Herr mit seinem Wahrlich, Wahrlich. Grotius bemerkt zu dieser Verheissung: *intelligendum hoc sub tacitis quibusdam conditionibus*; allein, wo Christus keine „Wenn und Aber" hinzugesetzt hat, dürfen wir gewiss keinen Zaun um die Verheissung machen. Bedingungslos ist die Erhörung des Gebetes im Namen Jesu versichert. Augustinus sagt freilich auch: *accipit autem, quando debet accipere, quaedam enim non negantur, sed, ut congruo dentur tempore, differuntur. — Dat ergo semper iustis Deus, quae salubriter petunt, quamvis non semper det, quando dari vellent.* Es ist aber hiergegen zu bemerken, dass, wie Augustinus richtig hervorhebt, Gott immer das Gebet erhört, welches die *salus sempiterna* anlangt, und dass jeder, der in dem Namen Jesu Christi betet, sein Gebet nicht vor Gott bringt, ohne mit Jesus zu beten: nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Wie der Herr 14, 13 seinerseits die Erhörung des Gebetes in seinem Namen zugesagt hat, so sagt er hier Seitens Gottes die Erhörung zu — δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου, was Weiss natürlich nicht auslegen kann, wie *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου*, geben in meinem Auftrage, sondern fasst anstatt meiner, der ich euch bisher gegeben, was ihr brauchtet, dieser Gedanke ist aber nirgends indicirt, und was Meyer auch nicht glücklich umschreibt mit vermöge meines Namens, weil ihr in meinem Namen gebeten habt, denn dann müsste es bei *αἰτήσητε* stehen. Wir beten aus der Lebens-

gemeinschaft mit Christus heraus zu dem Vater und der Vater erhört uns wegen seiner Lebensgemeinschaft mit demselben Christus: so schon Keil. Es muss so sein, diess Gebet muss Erhörung finden. Wenn Seneca *de benef.* 4, 4, 2 schreibt: *quod profecto non fieret (ut homines precarentur Deos) nec in hunc furorem omnes mortales consensissent alloquendi surda numina et inefficaces deos, nisi nossemus illorum beneficia nunc oblata ultro, nunc orantibus data, magna, tempestiva, ingentes minas interventu suo solventia:* so haben wir noch vielmehr Grund, der Erhörung unserer Gebete in dem Namen des Herrn gewiss zu sein. Beten wir in seinem Namen zu Gott, so beten wir ja als solche, die nicht mehr in sich selbst das Leben haben, sondern in dem eingebornen Sohne Gottes leben, so betet also der Christus, der in uns eine Gestalt gewonnen hat, und dieser Christus sagt: *πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι* und *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.* (16, 15 und 10, 30.)

V. 24. Bisher habt ihr nichts gebeten in meinem Namen. Bittet, so werdet ihr nehmen, dass eure Freude vollkommen sei.

Wie der Herr vorher den Seinen ein neues Gebot gegeben hat, so hat er ihnen eben ein neues Gebet angegeben. Bis zu diesem Augenblicke haben die Apostel noch nie gebeten in dem Namen Jesu Christi; gebetet haben sie, haben sie ja Jesum selbst angegangen, dass er sie beten lehre, wie Johannes auch seine Jünger habe beten gelehrt, Luk. 11, 1, aber doch nicht in dem Namen des Herrn. Augustinus bemerkt hierzu: *duobus modis intelligi potest, vel quia non in nomine meo petistis, quod nomen non, sicut cognoscendum est, cognovistis, vel non petistis quidquam, quoniam in comparatione rei, quam petere debuistis, pro nihilo habendum est, quod petistis.* Gregor der Grosse hat den letzten Gedanken aufgegriffen: *apostolis adhuc infirmantibus dominus dicit: usque modo non petistis quicquam in nomine meo, ac si aperte diceretur, non petistis in nomine salvatoris, qui nescitis quaerere aeternam salutem.* Luther meint gelegentlich, Jesus wolle damit den Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente anzeigen. „Es haben wohl," sagt er, „die lieben Väter und Propheten zuvor auch gebetet im rechten Geist und Glauben, aber doch nur auf den zukünftigen Christus; jetzt aber soll es nicht mehr heissen auf ihn, als den Zukünftigen, beten, sondern in dem Namen dess, der da schon gekommen ist, die Schrift erfüllt und nun gewaltiglich regiert. Solch Gebet soll angehen, will er sagen, nach seinem Leiden und Himmelfahrt, da der ganzen Welt das Evangelium von mir soll geoffenbart werden, dass ich gekommen bin und Alles ausgerichtet habe, das von mir geweissagt, die Sünde getilgt, den Tod erwürgt, die Hölle zerstört und den Himmel aufgeschlossen und nun durch solche neue Predigt auch einen neuen Gottesdienst anrichte, in welchem aller Unterschied äusserlicher Weise, Stätte, Gebärde u. s. w. aufgehoben und Alles zu mir gezogen und auf mich gerichtet, dass hinfort kein ander Gebet noch Gottesdienst gelten soll, denn so im Glauben an mich geschieht, oder in meinem Namen gebetet und gethan wird, der ich nun gekommen bin und durch das Evangelium geoffenbart werde." Die Ansichten der gegenwärtigen Ausleger skizzirt v. Hoffmann, der freilich von der Auffassung, die Weiss und Keil vertreten, dass das Beten in Christi Namen unterblieben sei, weil er bei ihnen gewesen und ihnen Alles erbeten habe, was sie gebrauchten (diess geht aber nicht an, denn sie haben ja zu Gott beten

wollen und gewiss auch das Vaterunser häufig gebetet), nichts wissen konnte, treffend so (2, 2, 358): „keinen Vorwurf machte er ihnen, als er am Abende seines Abschiedes zu ihnen sagte: *ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου*, weder dass es ihnen an Glaubenskraft und geistiger Einheit mit ihm (so Lücke), noch dass es ihnen an Verlangen, seine Sache zu fördern (so Baumgarten-Crusius), gemangelt habe. Auch ist es nicht der Mangel an höherer Erleuchtung durch den heiligen Geist, welcher sie dazu unfähig gemacht hatte, in Jesu Namen etwas zu bitten (so Meyer); sondern daran lag es, dass er noch nicht und darum auch ihnen noch nicht geworden war, was er werden sollte (vgl. Luther). So lange seine Vermittlung ihres Verhältnisses zu Gott noch erst im Werden war, so lange war auch ihr Beten noch erst auf dem Wege, eine Bethätigung ihres in Christo vermittelten Verhältnisses zu Gott zu werden.“ Er ist damit auf Luthers Auslegung, welche auch Gerhard nach einer sehr eingehenden Kritik der andern Ansichten als die richtigste anerkannte, zurückgekehrt. *Omnium ergo simplicissima et convenientissima est Lutheri responsio, per nomen Christi intelligendum esse omne illud, quod Christus in officio suo mediatorio pro nobis praestitit, quoque patris coelestis favorem et precum exauditionem nobis promeruit, ad quae cum primis pertinent Christi passio, mors, sepultura, resurrectio etc., quae tunc temporis nondum erant peracta, sed propediem peragenda. Sensus igitur est, nondum persolvi redemtionis precium, nondum passione et morte mea genus humanum Deo reconciliavi, nondum ingressus sum in coelum necdum ad dextram Dei consedi, ut interpellem pro vobis, sed in proximo est, ut haec omnia, quae ad mediatoris et redemtoris officium pertinent, a me peragantur, illis peractis et per publicum evangelii praeconium toti mundo annunciatis, in meo nomine orabitis, eritis in agnitione et fide meae passionis, mortis ac resurrectionis confirmati, certi statuetis, me omnia ad redemptionis opus necessaria plene peregisse, ac vos Deo reconciliasse, ut preces in meo nomine factae ipsi sint gratae et ab ipso exaudiantur.* Was die Jünger des Herrn bis jetzt nicht thun konnten, da Jesus Christus weder selbst verklärt noch in ihnen verklärt war, da er noch nicht ihr Ein und Alles geworden war, da sie mit ihm noch nicht sich selbst gestorben und mit ihm auch noch nicht auferstanden waren zu einem neuen Leben im Geiste, da, mit anderen Worten, ihr Leben noch nicht mit Christus in Gott verborgen war; das werden sie fortan thun. Wenn sie jetzt sein sein und bleiben wollen, so müssen sie beten, und zwar in seinem Namen beten. Denn das Gebet ist der lebendige Odem des aus dem Wasser und dem Geist geborenen Menschen, „der Puls“, wie Luther sagt, „der nimmer still steht“, wovon jeder sich überzeugen kann, denn *si fides deficit, oratio perit,* so erklärt Augustinus, welcher sich auch wie Luther recht auf die heilige Betkunst verstand. Es heisst nun weiter: *αἰτεῖτε καὶ λήψεσθε, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη.* Der Herr fordert das Gebet, und zwar ergänzt Bengel ganz richtig: *in nomine meo*, fortan von seinen Jüngern: es ist ein kategorischer Imperativ, der aber das Glück hat, dass er nicht wie Kants kategorischer Imperativ auf eine widerstrebende Kraft trifft. Dieser kategorische Imperativ Christi kommt dem Drange des Herzens freundlichst entgegen; wenn der Herr es ihm nicht sagte, verstattete, geböte, es würde sich diese Freiheit nehmen; selbst das Heidenherz kann ohne Gebet nicht sein. Homer singt in der Odyssee, 3, 47 f., schon bekanntlich:

ἐπεὶ καὶ τοῦτον ὀΐομαι ἀθανάτοισι
εὔχεσθαι· πάντες δὲ θεῶν χατέουσ᾽ ἄνθρωποι.

Christus stellt aber den kategorischen Imperativ: *αἰτεῖτε* nicht nackt hin, er fügt zu ihm die Verheissung: *λήψεσθε.* Was der Herr vorhin mit einem zwiefachen *ἀμὴν ἀμὴν* bekräftigt hat, sagt er jetzt noch ein Mal in apodiktischer Form aus: und, wie mir scheint, überhöht die Verheissung hier die vorhergehende Zusage. Dort lautete es: *δώσει;* was ich aber geben werde, braucht nicht schon vorhanden zu sein, das kann ich noch, wenn es gilt, schaffen, hier heisst es *λήψεσθε*, das Gut, womit Gott die leere Hand des Bittenden erfüllen wird, ist damit als ein schon bereites, als ein schon vorräthiges, nur auf den inbrünstigen Bittsteller, auf den fröhlichen Empfänger wartendes dargestellt. Es ist wohl nöthig, dass der Herr den Imperativ mit dieser Verheissung ausstattet, dass er die gegebene Verheissung noch ein Mal wiederholt, denn, wenn wir auch schon so oft Erhörung unserer Gebete gefunden haben, so zweifeln wir doch ebenso oft auch wieder, ob denn unsere Gebete erhört werden. Es ist noch viel heidnischer Sauerteig in dem Christenherzen; die Heiden waren der Erhörung ihrer Gebete nicht gewiss, dieser Sauerteig soll gründlich ausgefegt werden, denn der Beter, welcher in seinem Gebete zweifelt, soll nichts empfangen, Jakob. 1, 6 f. Daher sagt Jesus nochmals: *λήψεσθε.* Wozu gehört aber der Satz: *ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη?* Augustinus verbindet ihn mit *αἰτεῖτε*: *hoc gaudium plenum*, sagt er, *profecto non carnale, sed spiritale gaudium est, et quando tantum erit, ut aliquid ei iam non sit addendum, procul dubio tunc erit plenum. Quicquid ergo petitur, quod pertineat ad hoc gaudium consequendum, hoc est in nomine Christi petendum, si divinam intelligimus gratiam, si vere beatam poscimus vitam. — Hoc in nomine meo petite, ut gaudium vestrum sit plenum, et accipietis.* Während er den Inhalt des Gebetes in Jesu Namen in diesem Zusatze angegeben findet, worin Beda, welcher zu Augustinus in einem ähnlichen Verhältnisse steht wie Theophylaktus und Euthymius Zigabenus zu Chrysostomus, ihm nachfolgt, so behauptet Maldonatus, dass dieser Satz den Zweck angebe, um desswillen gebetet werden soll: *quod mea gaudetis praesentia et aegre fertis, me a vobis abire, est carnale et imperfectum gaudium, si vultis perfectum habere gaudium, aequo animo ferte, me ad patrem abire et tunc in meo nomine ab ipso petite, et perfectius habebitis gaudium, quam nunc ex mea praesentia.* Bengel stimmt dieser Auffassung zu; *causa*, schreibt er, *cur iubeat petere.* Allein diese Auffassung hat den Text nicht für sich, wie der Satz hier gestellt ist, gehört er weder zu *αἰτεῖτε*, noch, was Lücke in Sonderheit empfiehlt, zu *αἰτεῖτε καὶ λήψεσθε*, sondern lediglich zu *λήψεσθε.* Wir halten es daher mit Euthymius, Luther, Gerhard, Luthardt und Meyer und sagen mit letzterem: „*ἵνα* — göttlich geordneter Zweck des *λήψεσθε*". Gott wird also geben, was die Gläubigen des Herrn begehren, um ihre Freude vollkommen zu machen. Meyer beschränkt aber diese Verheissung, wenn er sagt: „so vollendet sich also nach dem Geistesempfang an den Jüngern durch Gewährung ihrer Gebete das trostreiche Bild der Gebärerin in ihrer Freude nach überstandenem Schmerze"; Luthardt thut ein Gleiches, wenn er bemerkt: „bis ihr gar Alles erlangt und volle Freude habt, welches Gebet wird am jüngsten Tage erst allerdinge erfüllt, Luther". Calvin sagt: *ut gaudium vestrum plenum sit, quo significat, nihil ad perfectam bonorum*

omnium copiam, nihil ad summam votorum, nihil ad tranquillam satietatem defore, si modo in suo nomine a Deo postulemus, quicquid nobis opus est. Er thut sehr wohl, dass er die Worte des Herrn so weit fasst, wie möglich. Die Freude aber der Gläubigen vollendet sich bei dem Nehmen dessen, was sie begehren, aus einem zweifachen Grunde: für das erste versiegelt ihnen die Erhörung ihrer Gebete, dass sie bei Gott im Gnadenstande sich befinden, dass er sie als seine lieben Kinder ansieht und behandelt — dieses Bewusstsein muss ihre Herzen mit einer unaussprechlichen, seligen Freude erfüllen. Und zum anderen bezieht sich ja das Gebet im Namen Jesu allermeist auf die höchsten Güter, diese empfangen sie; so wird der Besitzstand, zu welchem sie gelangen, noch ganz besonders ihre Herzen freudig stimmen und bewegen. Und diese Freude muss — auch dieser Punkt wird nicht übersehen werden dürfen — dadurch noch wesentlich erhöht werden, dass es eben das Gebet im Namen Jesu Christi ist, welches jetzt Erhörung findet. Sie liebten ihren Herrn und Meister, jetzt sollen sie Tag für Tag erkennen, dass ihm Alles übergeben ist von seinem Vater, dass sein heiliger Name der Schlüssel ist, der nicht bloss die Pforten des Himmels ihnen aufschliesst, sondern auch die Schatzkammern in dem Vaterhause und die volle Liebe des Vaterherzens selbst; der Herr wird jetzt in seiner vollen Herrlichkeit und Klarheit über ihnen aufgehen.

V. 25. Solches habe ich zu euch durch Sprüchwort geredet. Es kommt aber die Stunde, da ich nicht mehr durch Sprüchwort mit euch reden werde, sondern euch frei heraus verkündigen von meinem Vater.

Eine neue Epoche, das hat der Herr seinen Jüngern schon vielfach und zuletzt wieder angedeutet, soll bald beginnen; *ἕως ἄρτι* reicht die alte Zeit, mit jetzt soll aber eine neue Zeitrechnung anheben. Er hat ihnen verheissen, dass sie ihn nichts mehr fragen sollen, weil sie mit der Erkenntniss Gottes so erfüllt sein werden, dass sie volles Genüge haben, und dass sie Alles, was sie in seinem Namen bitten, empfangen werden. Jetzt werden sie die Kinderschuhe ausziehen und durch die Kraft des heiligen Geistes zur Mannbarkeit und Mündigkeit in Christo gelangen.

Jesus fährt fort: *ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν.* Den Sinn dieses *λαλεῖν ἐν παροιμίαις* legt er selbst gleich klar, denn er setzt diesem Reden das *παῤῥησίᾳ ἀπαγγέλλειν* sofort gegenüber. Luther sagt treffend: „man sieht wohl, dass der liebe Herr gern mit den Jüngern geredet hat in der letzten Stunde und nicht gern sie lässt in der Traurigkeit über seinem Abscheiden. Darum führt er so viele Worte, macht ein Ende, als habe er ausgeredet und fähet doch wieder an, wie solche Leute thun, die einander lieb haben und sich scheiden müssen. Dass er spricht »solches«, meint er das, das er zuvor gesagt hat: über ein Kleines V. 16, 19, denn solches war eitel Sprüchwort, d. i. dunkle, finstere Reden, die sie nicht vernahmen. Denn Johannes heisst solche dunkle, verborgene Rede Sprüchwort, wiewohl es die deutsche Sprache nicht so nennt, sondern Räthsel oder verdeckte Rede. Solcher Art waren alle Reden Christi, die er den Abend sagte von seinem Scheiden und Gang zum Vater, denn sie konnten nichts davon verstehen. Sie meinten, es würde das Sterben nicht sein, und das in ein ander Wesen Kommen, sondern ein leiblicher Spaziergang und Wiederkommen, wie man in ein ander Land reist und wiederkommt.“ Luther hat damit das *ἐν παροιμίαις λαλεῖν* vortrefflich ausgelegt, denn Bengel weiss auch

nichts Besseres zu sagen, als: ἐν παροιμίαις, *in dictis tectioribus. Antitheton* παῤῥησίᾳ, *aperte, sine involucro.* πάροιμος, *qui propter viam, non in via est, unde* παροιμία, *10, 6, oratio, qua non id ipsum, quod verba sonant, sed tamen non dissimile quiddam (unde etiam* παραβολή, מָשָׁל *dicitur) innuitur.* Aehnlich Luthardt, Meyer, de Wette. Was hat der Herr nun aber ἐν παροιμίαις geredet? Luther denkt in der angezogenen Stelle vor allen Dingen an das räthselhafte μικρὸν καὶ πάλιν μικρόν, er beschränkt aber darauf nicht die Räthselrede, er sagt ja, alle letzten Reden seien dunkel und versteckt. Luthers ersten Gedanken halten de Wette und Meyer hartnäckig fest; letzterer bemerkt zu ταῦτα: „nämlich, wonach die Jünger V. 17 f. gefragt und was er selbst V. 20 ff. weiter ausgeführt hatte, also das vom Weggang und Wiedersehen und deren Umständen und Folgen Geredete.“ Bengel scheint es auch so zu halten. Luthardt, welcher früher fragte: „aber warum heisst es dann nicht: ἐν παροιμίᾳ, da wir seit V. 20 nur ein »allegorisches Wort« haben“, hat jetzt sich diesen Vorgängern angeschlossen. Weiss glaubt, es sei das noch zu viel und bleibt bei V. 23 f.; ist das aber eine bildliche, uneigentliche Rede? Gerhard, Lampe, Baumgarten-Crusius, Lücke (diess letzte, ταῦτα V. 20 f., worin aber alles Frühere zusammengefasst war), Stier, Ebrard, Godet, Hengstenberg, Keil beziehen ταῦτα auf die Kapitel 15 u. 16. Meyer sagt, dass gegen diese Ansicht schon entscheide 16, 1 und dass vor V. 19 die J ü n g e r geredet haben. Wie aber 16, 1 etwas entscheiden soll, ist nicht abzusehen, denn dort will ja der Herr nicht motiviren, w a r u m er so und nicht in anderer Form gesprochen habe, sondern, warum er diess Gegenständliche ihnen jetzt mittheile. Was Meyer zuletzt anführt, ist mir, ehrlich gestanden, ἐν παροιμίαις geredet. Greift Lange auch offenbar zu weit, wenn er Jesus sagen lässt, dass Alles, was er während der drei Jahre, welche sie mit ihm aus- und eingegangen sind, mit ihnen geredet habe, ἐν παροιμίαις gesprochen worden sei, so ist doch Gerhard, dem Luther schon die Fackel vorgetragen hat, nicht zu weit gegangen. Die letzten Reden des Herrn bei Johannes sind nicht bloss äusserlich zusammengefädelte Fragmente, sondern ein wohl zusammengefügtes und organisches Ganze. Dass ihr lieber Herr vielfach ἐν παροιμίαις rede, haben die Jünger, wie Gerhard ganz richtig schon hervorhebt, ihm selbst ausgesprochen, und zwar nicht erst 16, 18 ff., sondern schon 14, 5, 8, 22. Diese Redeweise soll nun ein Ende nehmen: ἔρχεται ὥρα, ὅτι οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν, ἀλλὰ παῤῥησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελῶ ὑμῖν. Diese Worte legt Luther gut so aus: „das ist, was ich jetzt leiblich mit euch rede, und ihr mein Sprüchwort nicht verstehet, das will ich euch durch den heiligen Geist wohl verklären und frei heraus sagen von meinem himmlischen Vater, dass ihr das vernehmen werdet, was der Vater sei und was mein Gang zum Vater sei; d. i. ihr werdet es fein sehen, wie ich durch das Leiden auffahre in das väterliche Wesen und Reich, dass ich sitze zu seiner Rechten und euch vertrete und euer Mittler sei, dass alles Solches um euretwillen von mir geschehe, damit ihr zum Vater auch kommen möchtet. Solches ist also geschehen, da er bald nach seiner Auferstehung ihnen klärlich verkündigt und durch dasselbige Werk der Auferstehung gezeigt, dass diess des Vaters Wille und Meinung gewesen wäre und also geschehen musste, wie von ihm geschrieben stünde, dass er durch Leiden und Tod in seine Herrlichkeit ginge und das Reich einnähme zur rechten Hand des Vaters und das Evangelium predigen liesse in der Welt, Busse und Vergebung der

Sünde, Luk. 24, 47. Denn das »Verkündigen von seinem Vater« ist nicht zu verstehen, dass er uns viel sage von der göttlichen Natur, wie die Sophisten davon dichten; denn das ist vergeblich und unbegreiflich." Mit dieser Auffassung des περὶ τοῦ πατρός stimmt Grotius, de Wette, Luthardt, Meyer überein. Von dem Vater also in seiner heilsökonomischen Bedeutung wird der Herr παῤῥησίᾳ seinen Jüngern verkündigen. Παῤῥησία bezeichnet zuerst die Zuversichtlichkeit, die Ueberzeugtheit, mit welcher jemand spricht, so Joh. 7, 13 und 26, und da einer, welcher zuversichtlich redet, kein Blatt vor den Mund nimmt, bezeichnet es weiter die Offenherzigkeit, Klarheit und Bestimmtheit, so Mark. 8, 32. Joh. 7, 4. 10, 24. 11, 14, 54. Wann tritt nun diese ὥρα ein, in welcher der Herr so unverblümt, frei heraus redet? Augustinus bemerkt: *possem dicere, hanc, de qua loquitur, horam, futurum oportere saeculum intelligi, ubi videbimus palam, quod beatus Paulus dicit, facie ad faciem;* er gibt aber diese Auffassung schliesslich doch preis, denn die ersten Worte des folgenden Verses nöthigen zu der Frage: *in futuro enim saeculo, cum pervenerimus ad regnum, ubi similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est, quid petituri sumus, quando satiabitur in bonis desiderium nostrum? — Petitio namque alicuius est indigentiae, quae ibi nulla erit, ubi haec satietas erit. Relinquitur itaque, quantum sapere valeo, ut intelligatur, Jesus discipulos suos de carnalibus vel animalibus se spirituales promisisse facturum, quamvis nondum tales, quales erimus, quando spiritale corpus etiam habebimus, sed qualis erat, qui dicebat: sapientiam loquimur inter perfectos etc.* Cyrillus von Alexandrien kann zu keinem rechten Entscheide gelangen; Gregor der Gr. denkt an die Ewigkeit und deutet desshalb περὶ τοῦ πατρός auf die Wesenstrinität: *palam quippe de patre se annunciare asserit, qui per patefactam tunc majestatis suae speciem et quomodo ipsi gignenti non impar oriatur et quomodo utrorumque spiritus utrique coaeternus procedat, ostendit. Aperte namque tunc videbimus, quomodo hoc, quod oriendo est, ei, de quo oritur, subsequens non est, quomodo is, qui per processionem producitur, a proferentibus non praeitur. Aperte tunc videbimus, quomodo et unum indivisibiliter tria sint et indivisibiliter tria unum.* Chrysostomus steht auf der anderen Seite mit seinem knappen Worte: λέγει δὲ τὸν τῆς ἀναστάσεως χρόνον und verweist ganz gut auf Apostelg. 1, 3. Theophylaktus und Euthymius folgen ihrem Meister, auch Luther, Gerhard, Lampe, Lücke, de Wette, Meyer, Hengstenberg, Godet und Andere: während Weiss und Keil zu der Auffassung, welche Augustinus zuletzt andeutet, zurückkehren und behaupten, Christus vertröste sie auf den Tag seiner Erhöhung, hier auf den Tag der Pfingsten, von dem an er durch den h. Geist mit ihnen reden werde. Allein dem stehen 16, 16 u. 22 entgegen, wenn nämlich in denselben, was ja auch Weiss annimmt, von einem Kommen des Auferstandenen und nicht von einem geistigen Kommen die Rede ist. Von dem Vater will der Herr dann unverdeckt mit seinen Jüngern sprechen, und so hat Calvin das Richtige getroffen, wenn er sagt: *consilium Christi est, animos addere discipulis, ut de meliore profectu bene sperantes non putent, inutilem esse, quam audiunt, doctrinam, quamvis in ea non multum assequantur. — Quos spiritu suo illuminat, ita proficere facit, ut illis familiaris ac notus sit ille sermo. — Quum dicit, annunciaturum se de patre, scopum hunc suae doctrinae esse admonet, ut nos ad Deum adducat, in quo posita est solida felicitas.* Doch diese Worte des Herrn haben noch eine ganz

eigenthümliche Schwierigkeit, sind denn seine Reden wirklich so ἐν παροιμίαις gestellt gewesen? Chrysostomus sagt schon, dass sie an und für sich so dunkel nicht seien, nur den Aposteln, wie sie damals gewesen, seien diese Worte dunkel und räthselhaft erschienen. Der Kirchenvater schiebt das Dunkle der Reden Jesu auf eine Verfinsterung in den Herzen der Jünger: die Furcht, die Angst, die Traurigkeit habe sie nicht recht auf die Worte merken und in das Verständniss eindringen lassen. Calvin sucht dem Worte die Spitze abzubrechen, er bemerkt: *nunc sermonem suum illis hactenus allegoricum fuisse dicit, prae illa conspicua intelligentiae luce, quam mox per spiritus sui gratiam illis daturus erat.* Gerhard beschäftigt sich auch mit diesem Umstand und kommt zu dem richtigen Schlusse, da die folgenden grossen Thatsachen uns bekannt seien, so seien diese Worte uns von vornherein klar und deutlich; den damaligen Hörern aber hätten diese Worte ohne diese Beleuchtung nicht anders als dunkel erscheinen können.

V. 26. An demselbigen Tage werdet ihr bitten in meinem Namen und ich sage euch nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde.

An jenem Tage, an welchem den Jüngern das klare, volle Verständniss über die Worte des Herrn aufgegangen sein wird, da werden sie bitten in seinem Namen aus freien Stücken, aus selbsteigener Bewegung. *Cognitio,* sagt Bengel, *parit orationem;* man kann aber auch ebenso richtig sagen: *oratio parit cognitionem.* Wie das Gebet in die Tiefen der Gottheit uns hineindrängt, so treibt die Gotteserkenntniss auch wieder zur Anbetung Gottes, ja zu dem flehenden Gebete. Denn wer ein Mal hineingeschaut hat in die Tiefen der väterlichen Liebe Gottes, der heilsamen Gnade des Sohnes, der möchte immer noch tiefer in diese Tiefen sich versenken, denn aus diesen Tiefen quillt das rechte Wasser des Lebens. Was sollen nun aber die Worte: καὶ οὐ λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα? Die Alten haben schon vor diesen Worten still gestanden und das Verschiedenste über sie ausgesagt. Augustinus bemerkt über sie: *hi* (die *spirituales de Deo cogitantes) possunt utcunque cogitare, dominum nostrum Jesum Christum, in quantum homo est, pro nobis interpellare patrem, in quantum autem Deus est, nos exaudire cum patre, quod eum significasse arbitror, ubi ait: et non dico vobis, quia ego rogabo patrem de vobis. Ad hoc quippe intuendum, quomodo non rogat patrem filius, sed simul exaudiunt rogantes pater et filius, non nisi spiritalis oculus mentis ascendit.* Gregorius und Rupertus denken, der Herr werde dann nicht mehr eine demüthige Fürbitte für die Seinen vor Gott bringen. Euthymius suchte den Knoten dadurch zu lösen, dass er λέγω, das Präsens, als das Futurum fasste: dann werde ich nicht mehr sagen, dass ich für euch bitte, wie ich jetzt zu sagen pflege 14, 16; denn es wird nicht nöthig sein, euch zu versprechen, ihr erfahrt es ja selbst, dass der Vater euch um meinetwillen Wohlthaten spendet. Dieser letztere Ausweg ist später von Estius, Aretius, Grotius *(praetereo hoc, quasi minus eo, quod iam inferam, sic supra 5, 45),* Rosenmüller, Kühnöl, Hengstenberg wieder betreten worden. Allein, so gebraucht diese Redeform auch bei Rednern ist, so befremdet sie an und für sich schon in dieser simplen, schlichten letzten Rede des Herrn, andererseits bemerkt aber auch Meyer nicht ohne Grund: „dagegen entscheidet das folgende αὐτὸς γάρ etc." Wenn er aber dann in Uebereinstimmung mit de Wette u. A. weiter sagt: „ein Widerspruch mit 14, 16. 17, 9 aber findet nicht statt, da an diesen Stellen das

Fürbitten Christi der Zeit vor Mittheilung des Paraklet angehört“: so verfällt er selbst in einen Irrthum. Auf diese wohlfeile Art lassen sich diese Stellen schlechterdings nicht mit einander vereinbaren, denn, dass Christi Beten für uns sich nur auf die Zeit vor Pfingsten beschränke, ist dort nicht angemerkt, und „jener Tag“ ist ja gar nicht der Tag der Geistesausgiessung, wie wir früher schon uns überzeugt haben. Von Hofmann will sich so helfen, dass er die Endezeit scharf in's Auge fasst: „allerdings,“ sagt er 2, 1, 542 f., „hören wir hier den Herrn von einer Zeit sagen, wo er den Vater nicht mehr für die Seinen zu bitten haben wird. Aber das ist die Zeit, welche mit seiner Wiederkunft zu ihnen beginnen wird, und diese Wiederkunft ist nicht eins mit dem Kommen des heiligen Geistes, sondern ist vielmehr das Ende der Zeit, für welche sie an dem Geiste einen anderen Lehrer haben sollen an seiner Statt. Wenn er vom Vater wiederkehrt und so sie wiedersieht, worunter weder sein Wiedersehen vor seiner Auffahrt zu dem Vater (so z. B. Baumgarten-Crusius), noch seine, ich weiss nicht wie vergeistigte Auferstehung (de Wette), noch das Kommen des an seiner Statt verheissenen Geistes (so z. B. Lücke, Tholuck, Meyer) verstanden werden kann; dann ist ihre Freude aller Trübung und Störung für immer entnommen, jedes Räthsel gelöst, alle Wahrheit bloss und aufgedeckt, und weil ihre Liebe zu ihm zu Ende bewährt ist und der Vater sie desshalb von selber lieb hat, so bedarf es seiner Fürbitte nicht mehr, die Gnaden des Vaters ihnen zuzuwenden. Denn *οὐ λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν* kann allerdings nichts anders heissen, als dass er nicht mehr nöthig haben wird, für sie zu bitten. Diess aber nicht desshalb, weil die Mittheilung des Geistes dabei vorausgesetzt ist (de Wette), in Folge deren sie dann selbst erhörlich beten können — denn sie macht uns eben so wenig seiner Fürbitte unbedürftig, als sie uns sündlos macht —, sondern weil der Vater sie wegen ihrer zu Ende bewährten Liebe des Sohnes selbst lieb hat. Denn es heisst *πεφιλήκατε*, welches Perfektum um seine Bedeutung kommt, wenn man es bloss von der gefassten Liebe zum Sohne, dass sie seine Freunde geworden sind, versteht (so Lücke), oder sich mit der willkürlichen Versicherung begnügt, diess Mal habe das Perfektum nichts von einem Futurum exactum (Stier). (Merkwürdig, dass v. Hofmann auf Bengel keine Rücksicht nimmt, welcher die Perfekte ganz richtig Perfekte sein lässt und umschreibt: *amore et fide prehensum habetis*, was Luthardt und Weiss ausdrücklich billigen). Eben desswegen, weil von jenem Zielpunkte auf das zu einem Abschlusse geführte Lieben zurückgesehen wird, steht *πεπιστεύκατε, ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον* hinter *πεφιλήκατε*, indem damit ihr Lieben als ein solches näher bezeichnet wird, das sie glaubend bewährt haben, bis das Schauen eintrat. Dass es alsdann seiner Fürbitte nicht bedürfen wird, ist also nicht ideal geredet (so Olshausen), noch von einer allmählichen Abnahme des Bedürfnisses derselben zu verstehen (so Tholuck), noch ist damit gesagt, dass wir uns auf Grund seiner stetigen Vermittlung unserer Gemeinschaft mit Gott derselben als einer unmittelbaren erfreuen können (so Luthardt); sondern wirklich und mit einem Male hören wir auf, derselben zu bedürfen, wenn mit seiner Wiederkunft die Zeit unserer Anfechtung und unserer Versuchbarkeit zu Ende ist. Bis dahin aber — diess liegt darin — bedürfen wir ihrer und leistet er sie uns.“ Allein diese eingehende Erörterung v. Hofmanns hat nichts Ueberzeugendes für mich; es stehen ihr zwei grosse Schwierigkeiten in dem Wege. Wie ist es denkbar, dass an

jenem Tage, da die Seligkeit wie ein voller Strom die Seligen umrauscht und sie das Leben und volle Genüge gefunden haben in dem Herrn, die Gebete der Seligen noch Bittgebete sind? Dankgebete, Lobpreise Gottes können dann nur ihre Gebete sein, denn, wie Augustinus in einer früher schon angezogenen Stelle bemerkt und wie Luthardt neuerdings wieder energisch hervorgehoben hat, setzt jedes Bitten ein gefühltes Bedürfniss, einen empfundenen Mangel voraus. Und zweitens, wenn Jesus sagt: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτήσεσθε*, so muss man annehmen, vornehmlich wenn man zum Vergleich das *ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου* hinzunimmt, dass jener Tag von da an datirt, da die Jünger, was sie bis jetzt nicht konnten, können, da sie also in dem Namen des Herrn beten. Das Bitten in dem Namen des Herrn beginnt aber nicht erst mit der Endezeit, sondern soll sofort von den Jüngern geübt werden; es muss also auch in der grossen Wartezeit, in welcher wir uns jetzt befinden, schon das Wort Christi gelten: *οὐ λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν*. Gottes Wort kann nun aber doch nicht mit sich selbst im Widerspruche stehen; das ist, wie vielfach es auch geleugnet worden, eine unumstössliche Wahrheit. Das ewige Wort, welches bei Gott war, ist der Urheber dieses Wortes; dieses ewige Wort ist Eins, wie Gott, der Herr, selbst Eins, eine innere, widerspruchslose Einheit und Zusammenstimmung ist. Sagt nun aber nicht derselbe Apostel, welcher hier das Wort Jesu uns überliefert hat, dass er für uns den Vater nicht mehr bitten werde, in seinem ersten Briefe 2, 1 ganz ausdrücklich: *καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον*, womit ja vollständig Pauli Wort übereinstimmt: *ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*? (Röm. 8, 34). Gegen die in diese Worte niedergelegte Wahrheit kann dieses Wort nicht streiten; es muss sich mit ihm auf das friedlichste vertragen. Man könnte zwischen diesen beiden scheinbar so scharf einander gegenüberstehenden Worten so einen Friedensstand bewerkstelligen, dass man mit Luthardt darauf hinweist, wie die beiden letzten beigebrachten Stellen sich auf den Christen *qua* Sünder beziehen, während das Wort Jesu hier bei Johannes den Christen nicht in seiner Sündhaftigkeit fasst, sondern in seinem Sein und Leben in ihm. Es liesse sich hiernach sagen, dass der Herr, wenn der Christ das ist, was er begriffsmässig sein soll, nicht mehr nöthig hat, die Gnaden des Vaters auf ihn betend und fürbittend herabzuziehen, dass er aber, wann der Christ mit seiner Sünde sich aus dem Centralpunkt alles Lebens entfernt hat, durch die Kraft seiner Fürbitte denselben wieder in das Recht, ein Gotteskind zu sein, zurückführt. Unsere Stelle spricht entschieden für solch eine Auffassung, die allerdings eine Abstraktion ist, aber ein Analogon hat in der lebensvollen Abstraktion, welche der Apostel Paulus Röm. 7, 14 ff in grossartigster Weise hat durchgeführt. Es könnte einfacher gesagt werden: Christus verheisst nur denen, welche in seinem Namen bitten, dass er nicht Noth habe, für sie noch besonders zu beten, weil er, wenn sie in seinem Namen beten, schon mit und in ihnen betet. Mit diesen Ausführungen stimmt Godet vollkommen überein. „So weit sie," sagt er, „in diesem Stand der Gemeinschaft mit ihm bleiben, bedürfen sie der Fürsprache Jesu nicht, von der Röm. 8, 34, Hebr. 7, 25 spricht. Aber sobald sie sündigen, bedürfen sie des Fürsprechers bei dem Vater, Jesu Christi, der gerecht ist, 1. Joh. 2, 1. Der Ausdruck: ich sage nicht, dass ich für euch bitten werde, schliesst sich trefflich an diesen Zustand an. Er sagt nicht, er werde für sie bitten, denn wenn Alles

mit ihrem Glauben in der richtigen Ordnung ist, bedürfen sie seiner Fürbitte nicht; er betet dann durch sie, nicht für sie. Aber er sagt auch nicht, er werde nicht für sie bitten, denn es kann vorkommen, dass sie seiner Fürsprache bedürfen". Luther hat diesen letzteren Gedanken mehrfach stark hervorgehoben; so sagt er: „wahr ist es, Christus lässt es nicht, er sitzt zur Rechten des Vaters und vertritt uns, wie St. Paulus sagt. So wissen wir, dass sein Gebet, das er für seine Kirche und für uns arme Sünder am letzten Abendmahl über Tische und darnach am Kreuz gethan hat, erhört ist und noch geht und kräftig bleibt bis an der Welt Ende. Aber ihr bedürft, spricht Christus, solches Gebetes nicht, das ich für euch thue, denn ihr selbst könnt den Vater bitten, sollt auch nicht zweifeln, euer Gebet sei erhört, denn mein Vater hat euch lieb. Wie da? Will er nicht Mittler sein? Sollen wir nicht in seinem Namen bitten? Antwort: es stehet eins dabei, das musst du auch mitnehmen und beides zusammenziehen, nicht den Text stückeln und stempeln, eines herauszwacken und das andere stehen lassen. Denn also spricht er: der Vater hat euch lieb, darum dass ihr mich liebet und glaubet, dass ich von Gott ausgegangen bin. Denn er will sich nicht also aus dem Mittel thun, dass sie sollten ohne oder ausser ihm beten. Wenn wir aber diesen Mittler im Herzen haben und glauben, dass er von Gott gekommen, unsere Sünde und Tod hinwegzunehmen, so können wir alsdann auch selbst beten und ist solch Gebet Gott angenehm um dieses Namens willen, der da im Mittel steht zwischen dem Vater und uns. Hier erklärt er selbst, wie es zugehen müsse, wenn man in seinem Namen bitten will; ihr, spricht er, habt mich lieb und glaubt, dass ich von Gott bin ausgegangen: d. i. ihr kennet mich und liebet mich, damit habt ihr mich und meinen Namen und seid in mir, wie ich in euch. Denn Christus wohnet in uns, nicht so viel wir von ihm denken, reden, singen oder schreiben können; sondern so wir ihn lieben und glauben an ihn, wie er von Gott gekommen ist und wieder zu Gott geht, d. h., wie er sich geäussert hat in seinem Leiden aller göttlichen Ehre und wiederum zu dem Vater in's Reich gefahren um unsertwillen. Dieser Glaube bringt uns zum Vater und also geht es denn Alles in seinem Namen. Hier sind wir denn sicher, dass Christus nicht darf für uns bitten, denn er hat uns schon erbeten (welches Gebet er hat ein Mal gethan, aber noch in Ewigkeit währt und macht, dass unser Gebet auch ihm gefällt und erhört wird); und mögen nun selbst durch Christum auch herzutreten und bitten. Denn wir bedürfen nicht mehr noch eines Christi, der für uns bitte; sondern dieser einige Christus ist genug, der uns erbeten und herzugebracht hat. Darum spricht er: der Vater hat euch lieb. Es ist nicht euer Verdienst, sondern seine Liebe; er liebt euch aber um meinetwillen, dass ihr an mich glaubet und liebet, d. i. er sieht meinen Namen an euch. Darum habe ich damit mein Amt ausgerichtet und ihr seid nun herzugebracht durch mich, möget nun selbst, gleich wie ich, vor ihn treten und bitten und ist nicht noth, dass ich noch eins oder mehr für euch bitte. Das sind treffliche, grosse Worte, dass wir durch Christum ihm gleich und seine Brüder werden und seines Vaters Kinder uns mögen rühmen, der uns lieb habe um Christi willen, wie er sagt Joh. 1, 16 Gnade um Gnade, d. i. Gott ist uns gnädig darum, dass er Christo gnädig ist, welcher in uns ist und wir in ihm. In diesem Glauben kann ich sagen: ich weiss, dass mein himmlischer Vater herzlich gerne höret, was ich nur bete; ja, soferne ich diesen Heiland, Christum, im Herzen habe und also

mein Gebet durch seines angenehm ist; dass wir also unser Gebet in seines flechten und er ewiglich und bei allen Menschen der Mittler sei, durch welchen wir zu Gott kommen, und unser Gebet und was wir thun, in ihn eingeleibet und in ihn gekleidet sei, wie St. Paulus sagt Röm. 13, 14. Eph. 4, 12, dass wir Christum anziehen und Alles in ihm geschehen soll, so es soll vor Gott angenehm sein. Darum sobald die Noth vor Augen ist, so gedenke: jetzt ist das rechte Betstündlein; bin ich nicht geschickt oder würdig, Gott wird mich wohl geschickt und würdig machen, denn ich weiss, er hat mich lieb um Christi, und nicht um meinetwillen, dass ich so fromm oder heilig bin. Wenn die Person also zugerichtet ist, dass sie an Christum glaubt, die ist alsdann ein rechter Priester in priesterlichem Schmuck und fehlt weiter an nichts, denn dass er den Mund fröhlich aufthue und nehme ihm ein gewisses Stück vor, das ihm dünket, dass ihm und anderen Christen am meisten daran gelegen sei, und spreche: Herr, das darf ich, das darf jener, gib es uns um deines lieben Sohnes Christi willen.“ Melanthon legt diese Worte anders aus; er legt den Accent auf das ἐγώ und sagt: *hoc dictum non est ita intelligendum, quod excludatur precatio Christi pro nobis, sed vult nos quoque esse precatores. Hoc enim docet, quod velit nos etiam precari; ego, inquit, non orabo pro vobis: scilicet solus. Vult ipse ut sacerdos post se trahere chorum: sicut constat, quod sacerdos se habeat correlative ad chorum, id est, ad coetum ecclesiae. Christus est summus sacerdos, qui orat pro nobis, ut propter ipsum exaudiamur. Verum ipse attrahit nos ad societatem precationis. Vult nos simul orare et habere hanc fidem, quod propter ipsum accepti simus Deo.* Allein so wahr dieser Gedanke an und für sich auch ist, so liegt er doch hier nicht vor; der Text will ganz offenbar das hervorheben, dass das Herz des Vaters in solcher Liebesfluth und Liebesgluth dem, der in dem Namen Jesu Christi betet, entgegenwallt, dass es keines Fürsprechers mehr bedarf, der die Schleusen des göttlichen Erbarmens öffne und das Vaterherz gegen uns neige. Calvin begnügt sich mit der Bemerkung: *occurret pater, inquit, ac pro immenso erga vos suo amore patronum, qui alioqui pro vobis verba esset facturus, praeveniet. — Insignis est hic locus, quo docemur, cor Dei nos tenere, simulac filii nomen illi opposuimus.* Eine Ansicht, welche genauer ausgeführt, auf die lutherische Auffassung hinauslaufen würde.

V. 27. Denn er selbst der Vater hat euch lieb, darum dass ihr mich liebet und glaubet, dass ich von Gott ausgegangen bin.

Der Zusammenhang ist klar: *amat vos*, sagt Bengel, *adeoque vos exaudit.* Jesus setzt absichtlich αὐτὸς γὰρ ὁ πατήρ: er selbst der Vater hat euch lieb, *sua sponte, ex motu proprio.* Es bedarf also nicht der fürbittenden Vermittlung des Sohnes, dass das Vaterherz sich den Seinen in Treue und Barmherzigkeit zuneige; der Vater hat sie schon in sein Herz geschlossen. Man beachte das Präsens φιλεῖ, Meyer bemerkt dazu: „das Präsens bezeichnet die vergegenwärtigte Zukunft. Sie haben dann das πνεῦμα υἱοθεσίας, Röm. 8, 15. Gal. 4, 6, womit aber die 1. Joh. 2, 1. Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25 gemeinte Vertretung seitens des erhöhten Jesus nicht ausgeschlossen ist. Dieser Vertretung bedarf es nicht zur Erhörung des Gebetes, wenn es vermöge des Geistes im Namen Jesu geschieht, wohl aber überhaupt zur fortdauernden Wirksamkeit der Versöhnung für die Gläubigen.“ Doch liegt kein Grund vor, dieses Präsens als vergegenwärtigte

Zukunft zu fassen; die Liebe des Vaters ruht jetzt schon auf diesen Auserwählten. Wie für den Herrn jetzt die entscheidende Stunde gekommen ist, da in seinem Leben eine neue Periode, die Periode seiner Herrlichkeit anbricht; so ist auch jetzt, wie Johannes vorhin schon angedeutet hat, für die Apostel die Stunde herbeigekommen, da der neue Mensch in ihnen zum Durchbruche gelangen soll. Die alte Zeit reicht *ἕως ἄρτι*, aber von nun beginnt die neue Zeit, die Zeit, da das Wohlgefallen des Vaters auf ihnen ruht. Von Hofmann, welcher sich mit seiner ganz eigenthümlichen, oben angegebenen Auslegung auf die beiden Perfekta *πεφιλήκατε* und *πεπιστεύκατε* stützt, hat dieses Präsens ausser Acht gelassen; ihm gegenüber muss man sagen: es muss dem Präsens sein Recht werden, es muss die Liebe Gottes, welche den Jüngern gehört, in die damalige Gegenwart schon hineinfallen und vor dieser Zeit muss liegen, was die beiden anderen Zeitwörter in der Form der Vergangenheit aussagen. Der Herr stellt nun diese Aussage, *αὐτὸς ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς* nicht nackt dahin, er hängt den erläuternden Satz daran, *ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε*. Dieser Satz lässt sich verschieden auffassen, *ὅτι* kann angeben, worin sich diese Liebe des Vaters an seinen Jüngern erweise: ihre Liebe zu dem Herrn und ihr Glaube an ihn lassen sich als die Beweisstücke ansehen, dass der Vater sie lieb hat, denn keiner kommt in Liebe und Glauben zu dem Sohne, welchen der Vater nicht zu dem Sohne zieht, wie Augustinus schön sagt: *prorsus, donum Dei est diligere Deum. Ipse, ut diligeretur, dedit, qui, non dilectus, dilexit.* Es kann aber *ὅτι* auch den Grund angeben, warum die Liebe des Vaters jetzt auf ihnen wohlgefällig ruht, er liebt sie, weil sie den Sohn seiner ewigen Liebe geliebt und an seinen Namen geglaubt haben. Letztere Fassung wird von den Kirchenvätern schon vorgezogen; sie ist jedenfalls die nächstliegende, so auch Luther, Calvin, Bengel, Luthardt, Lücke, Meyer, Hengstenberg, Godet u. A. Gott der Vater liebt nun sie, mit welchen Jesus spricht, weil sie ihn geliebt haben, weil sie, damit wir dem Perfekte vollkommen gerecht werden, in der Liebe zu ihm bis an das Ende beharrt haben und die Liebe zu dem Herrn jetzt der feste, unverlierbare Besitz ihrer Herzen geworden ist. Ist damit zuviel gesagt? Hat die Liebe der Apostel zu Christus jetzt noch nicht diesen Höhepunkt erreicht? Wie die Liebe zu den Seinen den Herrn überwältigt an dem letzten Abende, 13, 1, so ist umgekehrt auch an diesem letzten Abende die Liebe der Jünger zu ihm recht wach und heiss. Sie haben den Herrn geliebt bis an das Ende; der Fürst der Finsterniss hat die Liebe zu demselben in Einem aus ihrer Mitte erstickt, dafür aber flammt die Liebe zu ihm desto heller in den Herzen der Anderen, die ihm treu geblieben sind bis zu der Stunde seines Leidens. Sie haben den Herrn geliebt und lieben ihn noch und sie haben auch geglaubt und glauben jetzt noch, *ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον*. Ist dieses aber nicht zu viel gesagt? Standen die Apostel damals denn wirklich schon im Glauben? Glaube und Glaube ist nicht einerlei; es kommt auf den Inhalt des Glaubens an. Sehr bedeutsam ist es und von v. Hofmann, welcher sonst den Text so genau sich ansieht, ganz übersehen, dass Jesus hier bloss sagt, seine Jünger glaubten, *ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον*. Er beschränkt das Glaubensbekenntniss der Christenheit nicht auf diesen einfachen Satz, er hebt in dem folgenden Verse noch den anderen Hauptpunkt hervor, dass er zum Vater gehe, und durch diese letzten Reden zieht sich der Doppelgedanke hindurch: vom Vater in die Welt und von der

Welt zum Vater. Es ist da in dem höchsten Grade auffallend, dass der Herr in unserem Verse, als er das angibt, was die, welche ihn lieb haben, glauben, nur das als den Inhalt ihres Glaubens aussagt: *ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον*. Das kann unmöglich von ungefähr geschehen sein; der volle Glaube wird von diesen, welche der Vater liebt, noch nicht bekannt, sie haben, so zu sagen, über den Anfang des Glaubens, über den ersten Artikel des Glaubens an die Güte Gottes es noch nicht hinausgebracht, zu dem Ende, zu dem zweiten und letzten Artikel des Christusglaubens sind sie noch nicht gelangt. Damals standen die Jünger in dem Glauben, dass Jesus von Gott gekommen sei; so weit waren sie gekommen, aber auch noch nicht weiter: ihr Aergerniss an dem Kreuze und dem Tode des Herrn beruht wesentlich darauf, dass sie es sich nicht reimen konnten, wie dieser von Gott ausgegangene Jesus Christus sterben könne. Sehen wir uns nun näher noch die Worte an, in welche der Herr den damaligen Glaubensstand seiner Jünger niederlegt. Sie glauben an seine göttliche Mission, an sein aus der Nähe und Gegenwart Gottes Gekommensein, an sein überweltliches Sein, an seine göttliche Abstammung. Meyer bemerkt zu *ἐξῆλθον* bei 8, 42: „von dem metaphysischen Ausgegangensein aus Gottes Wesen, 13, 3. 16, 27, 28, 30. 17, 8. Der Begriff der blossen Sendung würde dem Contexte nicht entsprechen, da es sich um die Vaterschaft Gottes handelt"; und verweist später immer wieder auf diese erste Bemerkung. Sein Gegensatz zielt auf v. Hofmann und Luthardt in der ersten Auflage vornehmlich, welche in dem *ἐξέρχεσθαι ἀπό, ἐκ* und *παρὰ τοῦ θεοῦ*, welches Jesus sich an den citirten Stellen zuspricht, keine Aussage von dem ewigen, innergöttlichen Ausgange aus dem Vater finden, sondern nur eine Aussage von seinem göttlichen Ausgange vom Vater in diese Welt. Die Unrichtigkeit dieser letzteren Auffassung legt aber der gleich folgende Vers klar. Dass die Jünger an den Herrn in dem angegebenen Sinne glauben, bekräftigt dieser in dem hohenpriesterlichen Gebete, denn da lesen wir V. 8: *καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς, ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον*. In der Liebe und in dem Glauben standen also damals schon die Jünger; und um dieses Liebens und Glaubens willen sind sie Gott angenehm, liebt sie der Vater. Wir haben noch auf zweierlei zu achten: auf die ganz eigenthümliche Verbindung *πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε*. Hier steht die Liebe vor dem Glauben; wir meinen sonst, die Liebe entkeime erst dem Glauben. Bengel sagt: *amor et posterior est fide et prior; nam se invicem sustentant. Imo ipsa fides imbibit amorem et amplexum doni coelestis. Hoc loco amor praeponitur, ut eo magis inter se respondeant haec verba; amat, amavistis, creditis me a Deo exisse: haec verba dominus discipulis in os inserit, ut ab illis resonet illud: credimus, te a Deo exisse.* Gewiss, ohne Liebe zu dem Herrn ist kein Glaube möglich, aber diese dem Glauben vorangehende Liebe steht der Liebe, welche aus dem Glauben geboren wird, nach; jene Liebe ist nur ein schwacher Anfang, die volle Liebe wird erst dann in unseren Herzen wohnen, wenn dieselben im Glauben die volle Liebe Jesu Christi aufgenommen haben, denn unsere Liebe ist ja nur das Echo zu dem Evangelium des Herrn: ich habe dich geliebet. Aber ein anderer Punkt ist auch noch beachtenswerth; Jesus sagt, dass die Liebe des Vaters auf ihnen ruhe, weil sie lieben und glauben. Augustinus fragt da schon: *ideo amat ille, quia nos amamus, an potius quia ille amat, ideo nos amamus? Ex epistola sua evangelista idem ipse respondeat: nos diligimus, inquit, quia prior ipse dilexit nos; hinc ergo*

factum est, ut diligeremus, quia dilecti sumus. Prorsus donum dei est diligere deum, quoniam ipse ut diligeretur dedit, qui non dilectus dilexit. Displicentes amati sumus, ut esset in nobis, unde placeremus; non enim amaremus filium, nisi amaremus et patrem. Amat nos pater, quia nos amamus filium, cum a patre et filio acceperimus, ut et patrem amemus et filium. Diffundit enim caritatem in cordibus nostris amborum spiritus, per quem spiritum et patrem amamus et filium et quem spiritum cum patre amamus et filio. Amorem itaque nostrum pium, quo colimus deum, fecit deus et vidit, quia bonum est; ideo quippe amavit ipse, quod fecit, sed in nobis non faceret, quod amaret, nisi antequam id faceret, nos amaret. Mit diesen Ausführungen Augustinus stimmt vollständig überein, was Luther oben gesagt hat. Die Liebe des Vaters ruht also auf uns, nicht um desswillen, dass an uns selbst etwas Gutes wäre, und wir durch unsere Liebe seine Liebe uns erwürben und verdienten; sondern um desswillen, dass wir, wie wir mit unserem Glauben das Evangelium, die uns angebotene Gnade Gottes ergriffen haben, so mit unserer Liebe die uns entgegenkommende Liebe Gottes in Christo Jesu empfangen haben. Christus bleibt also fortwährend die lebendige Mitte, der lebendige Mittler; gut sagt Calvin: *monemur his verbis, unicum esse vinculum nostrae cum Deo coniunctionis, si Christo coniuncti simus; coniungimur autem fide non ficta, sed quae ex sincero affectu nascitur, quem amoris nomine designat; neque enim pure in Christum credit, nisi qui illum ex animo amplectitur: quare hoc verbo vim et naturam fidei bene expressit.*

V. 28. Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.

Der Herr ist mit dem Glauben, wie er in den Herzen der Jünger lebt, noch nicht zufrieden; ihr Glaube muss voller, inhaltsreicher, fester werden. Was sie glauben, hat er ihnen eben gesagt; jetzt sagt er ihnen, was sie eigentlich glauben sollten. Bengel trifft den Nagel auf den Kopf mit seiner kurzen Bemerkung: *recapitulationem maximam habet hic versus;* Luthardt führt diess nur weiter aus, wenn er sagt: „in diesen zwei Worten ist die ganze Summe des christlichen Glaubens zusammengefasst, denn sie überschauen den gesammten Weg, welchen die Geschichte Jesu Christi durchlaufen hat.“ Aber Luthardt summirt nicht ganz richtig; er findet hier nur ein Summarium des weltbezogenen Lebens Jesu Christi, Meyer spricht richtiger: „ein einfach grosses Summarium seines ganzen persönlichen Lebens“. In zwei grosse Epochen theilt der Herr sein eigenes Leben ein; der Inhalt der ersten ist: ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον. Ich fasse diesen Satz, wie es von den ältesten Zeiten her schon geschehen ist, also, dass ich zwei verschiedene Aussagen in ihm entdecke. An und für sich hat es schon etwas sehr Eigenes, Jesus ein und dasselbe in verschiedener Form sagen zu lassen; für leere Paraphrasen aber waren diese letzten Stunden zu kostbar. Der Ausgang von dem Vater fällt mit dem Eingang in diese Welt nicht zusammen; ehe der Herr ein kosmisches Dasein (ich verstehe darunter nicht ein Dasein für die Welt, sondern ein Dasein in der Welt) nahm, hatte er schon ein ausserweltliches Dasein in der Gottheit neben Gott dem Vater. Aus dem Wesen des Vaters ist er als der Sohn zu einer persönlichen Existenzform hervorgegangen, d. h. mit anderen Worten: der Vater hat ihn von Ewigkeit gezeugt. Aus dieser Existenzform über und

jenseits der Welt ist er aber in der Fülle der Zeit herausgetreten und in die Welt gekommen. Dieses sein innerweltliches Leben ist aber nicht das Ziel, welches seinem Leben gesetzt ist; es ist nur so zu sagen die Mitte seines Lebens. Er steht jetzt am Ende seines Lebens in dem Fleisch, in der Zeit; aber nun beginnt eine neue Lebensepoche. Der Inhalt derselben wird wieder in zwei Sätzen vorgetragen: *πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.* Auch diese beiden Aussagen fallen nicht zusammen; sie gehören zu einander, führen aber im geraden Gegensatze zu den früheren Aussagen aus der Tiefe zu immer höheren Höhen. Der Herr verlässt die Welt: das will nicht sagen, dass er sich ganz und gar nach Leib, Seele und Geist von dieser Welt zurückzieht und in ein unerreichbares Jenseits begibt. Er verlässt sie nach seinem Leibe, um ihr in höherer Potenz ewig gegenwärtig sein zu können. Er weiss aber, wie schwer es seinen Jüngern fällt, sich in seinen Weggang zu finden, er hebt darum ihre Blicke nicht bloss hinauf gen Himmel, sondern bedeutet sie, wo sie ihn in dem Himmel zu suchen haben. In dem Jenseits schwebt er nicht wie ein ruheloser Geist, er geht zum Vater, er geht also durch aller Himmel Himmel hindurch in das Allerheiligste selbst hinein, um nun bei dem Vater wieder zu sein, wie er von Anfang und von Ewigkeit her bei ihm gewesen ist. Das ist die Summe des persönlichen Lebens Jesu Christi: aus Gott, zu Gott, in Gott, dem Vater.

V. 29. Sprechen zu ihm seine Jünger: siehe nun redest du frei heraus und sagest kein Sprüchwort.

Aeusserst naiv ist diese Zwischenrede der Jünger, so naiv, dass sich ein solcher Zug nicht ersinnen lässt, sondern für die Wahrheit des Berichtes zeugt. Chrysostomus bemerkt schon zu unserer Stelle: *ὁρᾷς πῶς ἀτελῶς εἶχον; εἶτα ἐπειδὴ ὥςπερ τινὰ χάριν αὐτῷ παρέχοντες λέγουσι, νῦν οἴδαμεν, λέγει· πολλῶν δεῖσθε ἑτέρων, ὥςτε ἐπὶ τὸ τέλειον ἐλθεῖν.* Ganz ähnlich, nur noch schärfer drückt sich Augustinus *tract. 103* aus: *cum ergo adhuc promittatur hora illa, in qua sine proverbiis locuturus est, cur isti dicunt: ecce nunc palam loqueris et proverbium nullum dicis: nisi quia illa, quae scit ipse non intelligentibus esse proverbia, illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem se non intelligere intelligant. Parvuli enim erant, et nondum spiritaliter diiudicabant, quae de rebus non ad corpus, sed ad spiritum pertinentibus audiebant.* Luther sagt ganz vortrefflich: „die guten Jünger meinen, sie vernähmen's gar wohl, was es sei, dass Christus vom Vater komme und zum Vater gehe; aber das thun sie wie gute, fromme Kinder Christi, als dess sie sich wohl vermochten und sagen's ihm zu Liebe also; wie denn gute, einfältige Leute zuweilen unter einander reden ja oder nein, und einer dem andern zufällt und spricht: es sei so und verstehe es, so er noch weit davon ist und gehet doch ohne Heucheln zu, in rechter Einfältigkeit.“ Die Worte Jesu haben gefangen unter den Jüngern, sie haben sie nicht bloss „freudig überrascht durch die Klarheit des letzten grossartigen Ausspruchs“, wie Meyer meint, sondern, wie Ewald besser sagt, „unwiderstehlich ergriffen“, volkommen überwältigt. Calvin bemerkt sehr richtig: *hinc apparet, quam efficax fuerit consolatio, quia deiectos prius et fractos animos subito in magnam alacritatem erexit: et tamen certum est, minime adhuc assecutos esse discipulos, quid valeret Christi sermo.* Jetzt scheint ihnen mit einem Male alles sonnenklar zu sein, was Jesus geredet hat; sie meinen, die grosse Zeit, welche er noch in die Zukunft gesetzt hatte, sei schon angebrochen.

V. 30. Nun wissen wir, dass du alle Dinge weisst, und bedarfst nicht, dass dich jemand frage. Darum glauben wir, dass du von Gott ausgegangen bist.

Dass der Herr mit seinen Erklärungen ihren Fragen zuvorgekommen ist, hat auf sie diesen überwältigenden Eindruck gemacht, dass sie das Ende schon gekommen meinen. Gut sagt Luther: „das ist, man darf dich nicht fragen, denn du kommst zuvor mit Antwort, als der das Herz und alles Heimliche sieht und schon weiss, wo es uns fehlt am Verstande. Und diess geht Alles darauf, dass sie ihn fragen wollten, was das Kleine wäre, und er dasselbige merkt und sagt, er müsse zum Vater gehen, welches sie doch auch nicht verstunden; aber doch klarer war, denn dass er sagte: über ein Kleines werdet ihr mich nicht sehen. An dem nun, dass er ihre Gedanken sah, dass sie ihn fragen wollten, bekannten sie, dass er von Gott gekommen sei und wisse alles, dass man ihn nicht fragen dürfe, sondern selbst wohl siehet, wo es fehlt." Dieser Herzen und Nieren prüfende, die verborgensten Gedanken erkundende Blick des Herrn hat die Apostel nun in dem Glauben gestärkt, dass er von Gott gekommen ist. *Ἐν τούτῳ πιστεύομεν*, sagen sie und Grotius bemerkt schon richtig hierzu: *ob hoc credimus i. e. magis ac firmius credimus, ut supra 2, 11. Divinum est introspicere cogitata.* Ausführlich sagt Meyer: „*ἐν* bezeichnet das ursächliche Beruhen in (Bernhardy p. 211). Nicht jetzt tritt ihr Glaube ein, dass (*ὅτι*) Christus von Gott ausgegangen, und nicht erst aus dem Grunde glauben sie's, weil er Alles wisse, sondern zu ihrem vorhandenen Glauben an den göttlichen Ursprung Christi bekennen sie, einen neuen und besonderen Gewissheitsgrund gefunden zu haben." Nicht zu übersehen ist es, dass die Jünger den Glauben nicht in der Fassung geben, in welcher der Herr ihn aufgestellt hatte; sie können mehr noch nicht glauben, als *ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες*.

Einen Unterricht in der rechten Kunst des Christen, in dem Gebete, ertheilt uns diese Perikope; sie wird sich nicht behandeln lassen, ohne dass der Mahnruf: Betet, Bittet, kräftig aus ihr hervorschallt.

Bittet.

1. Den Vater,
2. um Alles,
3. im Namen Jesu Christi,
4. weil er es euch geben wird,
5. damit eure Freude vollkommen sei.

Wie lockt der Herr uns zum Gebet?

1. Er versiegelt uns eine grosse Verheissung,
2. er straft uns über ein böses Versäumniss,
3. er betheuert uns die Liebe des Vaters,
4. er zeigt uns den Unverstand unserer Herzen.

Wollt ihr nicht beten in Jesu Namen?

1. Ihr habt dazu die Erlaubniss,
2. ihr erlangt dadurch die Verheissung,
3. übersehet aber dabei nicht die Bedingung.

Was heisst beten in Jesu Namen?

1. Beten durch Vermittlung Jesu,
2. beten aus der Gemeinschaft Jesu,
3. beten zu der Ehre Jesu.

Welche Verheissung hat das Gebet in Jesu Namen?

1. Eine feste,
2. eine unbeschränkte,
3. eine selige.

Das Christengebet.

1. Geschieht in Jesu Namen,
2. wird vom Vater erhört,
3. macht unsere Freude vollkommen.

Was bezeugt das Gebet in Jesu Namen in unseren Herzen?

1. Dass wir an den Namen des Herrn glauben,
2. dass wir mit dem Herrn eins sind,
3. dass wir durch den Herrn zum Vater gekommen sind.

Das Gebet in Jesu Namen.

1. Eine Pflicht des Gehorsams — durch die Verheissung des Herrn uns leicht gemacht,
2. ein Drang des Herzens — durch die Liebe des Vaters zu Weg gebracht.

Warum beten wir nicht in Jesu Namen?

Weil wir 1. Jesum nicht lieben,
2. nicht glauben, dass er vom Vater ausgegangen ist.

Glauben wir, dass der Herr von Gott ausgegangen ist?

1. Beten wir in seinem Namen?
2. Voll Zuversicht zu seinem Vater?
3. Um die Erkenntniss seines Wortes?

Was für ein Geist ist der heilige Geist, dess wir warten?

1. Ein Geist des Gebetes,
2. ein Geist der Erkenntniss,
3. ein Geist der Gnaden.

Wie sehr bedürfen wir des heiligen Geistes?

1. Wie sehr fehlt es noch an dem Beten in Jesu Namen?
2. Wie sehr fehlt es noch an der rechten Liebe zu ihm in unseren Herzen?
3. Wie sehr fehlt es noch an dem rechten Verständniss seines Wortes.

II. Die Hauptfeier.

1. Das Himmelfahrtsfest.

Mark. 16, 14—20.

Eine höchst merkwürdige Perikope, welche uns die Anschauungen der alten Kirche in Bezug auf diesen festlichen Tag vollkommen klar legt. Man sollte erwarten, dass auf diesen Tag ein Text aus den Evangelien bestimmt sei, welcher uns die Himmelfahrt des Herrn am eingehendsten berichtet; der Schluss des Evangeliums Lucae würde diesen Erwartungen entsprechen. Der vielfach angefochtene Schluss des Markusevangeliums ist aber ausersehen worden, denn dieser stellt die Himmelfahrt in die Beleuchtung, in welcher die alte Kirche fort und fort diese wunderbare Begebenheit schaute. Erst allmählich hat jene Kirche den vierzigsten Tag nach der glorreichen Auferstehung Christi von den Todten als den Tag, an welchem der Auferstandene zu seinem Vater heimging, gottesdienstlich ausgezeichnet; die ganze Zeit zwischen Ostern und Pfingsten war ihr eine hohe Festzeit, die Himmelfahrt war ihr kein Ereigniss von selbstständiger Bedeutung, sie sah in ihr nur die Brücke zwischen Ostern und Pfingsten, nur ein nothwendiges Mittelglied in dieser Festfolge. Unsere Perikope wird dieser Auffassung vollständig gerecht; sie knüpft in ihren ersten Versen an das Osterfest an und reicht mit ihren letzten Versen bis zu dem Tage der Pfingsten und noch darüber hinaus. Von dem Höhepunkte dieses Festes wendet sich unser Auge rückwärts, denn die Himmelfahrt ist der Abschluss des Lebens Jesu Christi auf Erden, und zugleich blickt es vorwärts, denn die Himmelfahrt ist der Eingang des Herrn in seine himmlische Herrlichkeit.

V. 14. Zuletzt, da die Elfe zu Tische sassen, offenbarte er sich und schalt ihren Unglauben und ihres Herzens Härtigkeit, dass sie nicht geglaubt hatten denen, die ihn gesehen hatten auferstanden.

Es ist keine Frage, dass Markus die Erscheinungen des Auferstandenen in aufsteigender Linie gibt; zuerst (*πρῶτον*) erschien der Herr der Maria Magdalena (V. 9), darnach (*μετὰ δὲ ταῦτα* V. 12) den beiden Jüngern, die nach Emmaus pilgerten, *ὕστερον*, wie es hier heisst, *αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα*, also, wie Meyer und Keil ganz richtig übersetzen, *ipsis undecim*, den Aposteln selbst; aber sehr ist es die Frage, ob diese Reihenfolge von Erscheinungen an einem Tage statt hatte, ob also der Anfang unserer Perikope bis zu dem Osterabende reicht. An und für sich wird man aus dem *ὕστερον* weder das eine noch das andere erschliessen können. Meyers Be-

merkung: „ὕστερον heisst nicht zuletzt (Vulgata, Luther, Beza, Schulthess u. V.), obwohl diese Erscheinung nach unserem Texte die letzte war, sondern nachgehends, nachmals, was freilich eine sehr unbestimmte Angabe der Folge ist“, mag ich ebenso wenig wie Weiss und Keil in Abrede stellen. Aber ὕστερον wird hier doch im Sinne von zuletzt stehen; der Evangelist will ja die letzte und höchste Stufe der Offenbarungen Jesu damit hervorheben, über welche keine andere hinausragt. Da nun πρῶτον und μετὰ δὲ ταῦτα auf einen Tag fallen, so könnte diese dritte, grossartigste Erscheinung an jenem Tage noch zuletzt erfolgt sein, der schon durch zwei Erscheinungen ausgezeichnet war. Eine Entscheidung ist nur aus dem Contexte zu erzielen, nur muss man mit anderen Voraussetzungen an denselben herantreten als Meyer, welcher keine Umstände macht, hierher zu schreiben: „der Bericht dieser Erscheinung verwirrt sehr verschiedene Elemente mit einander. Es ist offenbar (s. V. 15) die Erscheinung, welche nach Matth. 28, 16 auf dem Berge in Galiläa stattfand, aber ἀνακειμένοις (als sie zu Tische lagen), bringt eine ganz andere Scenerie und Localität hinein und floss vielleicht aus einer Vermengung mit dem Luk. 24, 42 f. oder Akt. 1, 4 Enthaltenen, wie auch das Schelten des Unglaubens hier fremdartig ist und aus einer Vermengung mit der Geschichte des Thomas Joh. 20 und mit der Luk. 24, 25 erhaltenen Notiz eingekommen zu sein scheint, wobei das Moment der Bergerscheinung Matth. 28, 17 (οἱ δὲ ἐδίστασαν) den Anhaltspunkt abgab.“ *Favete linguis*, möchte man hier ausrufen; die Verwirrung ist nicht in dem Berichte des Evangelisten, sondern ganz anderswo zu suchen. Augustinus hat sich in seinem Bahn brechenden Werke *de consensu evv. 3, 25, 75 ff.* schon über unsere Stelle weitläufig ausgelassen, er debattirt, ob diese Perikope eine Erscheinung, oder eine Summe von Erscheinungen des Auferstandenen berichte, und kommt endlich zu dem Schlusse, das alles, was hier erzählt wird, an einem Tage, und zwar an dem Himmelfahrtstage sich zugetragen habe. Gregor und A. stimmen dem grossen Kirchenvater bei. Luther bleibt nicht in den Bahnen seines Meisters, er behauptet, dass Markus in diesem Evangelium „mit kurzen Worten alles, was Christus nach seiner Auferstehung gethan bis auf den vierzigsten Tag, da er gen Himmel gefahren, welches er doch nicht zugleich oder auf eine Stunde geredet habe“, zusammenfasse. „Darum muss man,“ sagt er, „die zwei Stücke, so hier auf's kürzeste zusammengezogen sind, nämlich dass der Herr die Jünger straft um ihren Unglauben, und dass er ihnen Befehl thut, was sie predigen sollen, nach den andern Evangelisten theilen und unterscheiden. Denn dass er die Jünger straft, das ist nicht lange nach seiner Auferstehung geschehen, nämlich vom ersten Ostertage bis an den achten Tag, da sie ihn alle gesehen haben und er sie auf einen Berg beschieden hat, da er wollte gen Himmel fahren und daselbst seinen Abschied genommen.“ Mit Luther halten es Calvin, Gerhard, Bengel und die meisten Neueren.

Augustins Auffassung empfiehlt sich auf den ersten Anblick; der Bericht kann nach ihr in einem Athem gelesen werden. Allein es erheben sich bei genauerem Nachsehen nicht unbedeutende Bedenken. Einige haben schon daran Anstoss genommen, dass der Herr seine Jünger schilt wegen ihres Unglaubens und ihrer Herzenshärtigkeit; an dem vierzigsten Tage sei das nicht mehr gut möglich gewesen. Die Jünger, sagt man, waren in den vierzig Tagen zum lebendigen Glauben hindurchgedrungen und die Härtig-

keit ihrer Herzen war durch die wiederholten herrlichen Offenbarungen des Auferstandenen in seiner Klarheit und Liebe beseitigt; Jesus, wird weiter eingewandt, hätte, wenn seine Erscheinungen keinen andern Erfolg hatten, als diesen, gar nicht zu erscheinen brauchen und schon mit dem Ostertage von der Erde ganz verschwinden können. Ich glaube aber nicht, dass dieses Schelten in dieser Weise ausgebeutet werden kann. Dass an den Jüngern noch Scheltenswerthes genug an dem vierzigsten Tage zu finden war, das beweist ihre Frage Akt. 1, 6 und Christi Zurechtweisung in dem folgenden Verse. Gegen Augustinus möchte aber der Umstand geltend zu machen sein, dass es keinen Sinn hat, wenn der Herr, der in Galiläa auf dem Berge in feierlichster Versammlung mit den erhabensten Worten seinen Jüngern schon den Befehl gegeben hatte, mit der Predigt des Evangeliums in alle Welt zu gehen, denselben Auftrag an dem Himmelfahrtstage wiederholt. Nach Jerusalem führt uns also der Anfang unserer Perikope, und zwar in den Kreis der am Osterabende noch versammelten Jünger. Die ἕνδεκα sind beisammen, das will nicht sagen, alle elf Apostel, sondern die Apostel überhaupt, wie Luk. 24, 33. Sie sitzen bei Tische. Calvin sagt: *participium ἀνακειμένοις non pro discumbentibus (ut alii verterunt), sed pro sedentibus positum existimo; neque id sine ratione, si tamen hoc conveniat, primam visionem hic describi; nam tempestiva non fuisset coenatio circiter mediam noctem. Deinde si mensa fuisset apposita, non quadraret, quod paulo post dicit Lucas, rogasse Christum, num quid haberent edulii. Est autem phrasis hebraica, sedere pro quiescere in aliquo loco.* Er hat in der Sache nicht ganz unrecht, kommt ἀνακεῖσθαι auch Matth. 9, 10; 22, 10, 11. 26, 7, 20. Mark. 14, 18. Luk. 7, 37; 22, 27 und Joh. 6, 11. 13, 23 und 28 vom Liegen bei Tische zur Mahlzeit vor, so gebraucht doch Markus 5, 40 im *textus receptus* dieses Wort von dem Daliegen des todten Töchterleins des Jairus. Es wird daher hier an und für sich nur ein Gelagertsein der Apostel ausgesagt, wobei auch Calvin, Beza, Calov u. A. sich beruhigen, da aber der Herr nach Luk. 24, 41 etwas Speise von ihnen fordert, um ihnen den Beweis zu liefern, dass er in leibhaftigster Wirklichkeit vor ihnen steht, möchte wohl anzunehmen sein, dass etwas zu essen vor den Jüngern gestanden hatte oder noch stand. Die späte Zeit macht keine Schwierigkeit, die beiden Wanderer, die spät noch von Emmaus gekommen waren, mochten einer leiblichen Erquickung wohl bedürfen, wie auch sie, die Elfe, welche durch die wunderbaren Ereignisse dieses Tages nicht an die nothwendige Pflege des Leibes hatten denken können. Der Herr offenbart sich diesen; ἐφανερώθη weist wieder darauf hin, dass das Erscheinen etwas Eigenthümliches, Wunderbares an sich hatte. Die andern Evangelisten, Lukas und Johannes, letzterer vornehmlich, geben nähere Auskunft; die Thüren waren verschlossen, und ohne dass sie geöffnet worden waren, stand er mitten unter ihnen mit seinem Grusse: Friede sei mit euch! Die Erscheinung des Auferstandenen ward aber von den versammelten Jüngern nicht freudig begrüsst, nicht im frischen, fröhlichen Glauben ergriffen. Sicherlich hätte Christus, so sie ihren bisherigen Klein- und Unglauben durch einen entschiedenen Glauben gutgemacht hätten, ihnen stillschweigend verziehen, was sie an ihm und an seinen Osterboten gesündigt hatten; allein der Unglaube, welcher niedergeschlagen worden war, regt sich auf's neue, da der Herr, an dem das Unglaublichste geschehen ist, auf ein Mal vor ihnen steht und sie nun ihren Glauben nicht mehr mit

Worten bekennen, sondern mit der That beweisen sollen. Lukas sagt uns 24, 37 und vorzüglich 41 das nähere. Jesus muss schelten *τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίαν, ὅτι τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγηγερμένον οὐκ ἐπίστευσαν.* Die Elfe sind nicht besser als die andern Jünger, gerade wie die beiden Emmauspilger gestraft worden sind, so werden sie gerügt. „Nicht eine geringe Schwachheit wird ihnen Schuld gegeben, sie sind nicht bloss ungläubig, sondern auch halsstarrig, also dass sie sich auch dawider gesetzt und angefochten haben, dass sie gesehen und Andere gehört hatten, den Herrn auferstanden. Es ist nicht eine geringe Sache, denn der Unglaube die grösste Sünde ist, die da mag genannt werden, und sagt ihnen die Ursach ihres Unglaubens, da er spricht: ihre Herzen sind verhärtet." Luther. Der Herr hat diesen Elfen seine Glaubenszeugen zugesandt, wir denken an Maria Magdalena, an die gottseligen Weiber (Matth. 28, 8 ff.), an die beiden Wanderer: sie aber haben ihnen das Zeugniss nicht ganz und voll abgenommen. Er lässt aber seine Zeugen nicht verachten und verwerfen; wer sie unehrt, der unehret ihn, denn je mehr sie seine Zeugen sind, desto mehr sind sie bloss die Kanäle, durch welche sein Wort ausgeht und seine Herrlichkeit ausstrahlt. Er straft seine auserwählten Zeugen, denn ihnen kann er am wenigsten etwas schenken, das Gericht muss ja allezeit anfangen an dem Hause Gottes; er straft sie aber nicht als ein allmächtiger König, sondern wie ein barmherziger Hoherpriester mit grosser Sanftmuth und Geduld. Sein Strafen ist ein wahrhaftiges Strafen und nicht mit Gregor zu sagen: *quod idcirco dominus tunc discipulos increpavit, cum eos corporaliter reliquit, ut verba, quae recedens diceret, in corde audientium arctius impressa remanerent*, sondern vielmehr mit Hieronymus zu sprechen: *exprobrat incredulitatem, ut succedat credulitas; exprobrat duritiam cordis lapidei, ut succedat cor carneum charitate plenum.* Glauben sollen, glauben müssen die Elfe an den Auferstandenen, denn sie sollen ja das Evangelium von Christus, der um unserer Sünde willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt worden ist, hinaustragen in alle Welt.

V. 15. Und sprach zu ihnen: gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur.

Wie bemerkt, nehmen wir nur ein einmaliges Gebot des Herrn in Bezug auf die Mission der Apostel an. Markus, welcher zum Schlusse seines Evangeliums alles kurz zusammendrängt, wie er es auch in dem Anfange desselben gethan hat, berichtet von dem, was der Herr nach Matth. 28, 16 ff. auf dem Berge in Galiläa geredet hat, nur das Hauptsächlichste. Ein Gebot gibt Jesus: *πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.* Ein jedes Wort dieses Gebotes, das recht eigentlich in Lapidarstil vor uns steht, ist hochbedeutsam; es kündigt sich eine neue Aera in dem Reiche Gottes jetzt an. Hingehen sollen die, welche Christus anredet, er ertheilt ihnen eine Mission, er sendet sie aus! In den Zeiten des alten Bundes ist nie ein solches Gebot gegeben worden, denn das Wort Gottes, welches an Jona erging, ist, wie das ganze Verhalten des Propheten es noch zum Ueberflusse erweist, ein ganz absonderliches, eine Ausnahme von der Regel. Israel hat nicht den Auftrag erhalten, das Licht, welches Jehova in dem Hause Abrahams entzündet hatte, hinauszutragen in die Nacht der Heidenwelt. Dieses Licht sollte nur denen leuchten, welche von dem Hause Abrahams waren, Israel sollte das heilige Feuer auf dem Altare

des Gottes der Offenbarung bloss hegen. Wer von den Heiden zu diesem Lichte kam, dem sollte Israel einen Platz an dem Herde Gottes gönnen und ihn als Fremdling wohnen lassen in seinen Thoren. Jetzt aber sollen die, welchen die Offenbarung Gottes in seinem eingebornen Sohne anvertraut ist, es nicht darauf ankommen lassen, ob die Heiden kommen, um den gebornen König der Juden anzubeten; sie sollen vielmehr ausgehen wie Abraham, der Vater der Gläubigen, aus ihrem Vaterlande und ihrer Freundschaft, um denen, die noch ferne sind, das Heil zu bringen. Gehen sollen die Jünger des Herrn *εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα*: also nicht ein bestimmtes Land, ein einziger Erdtheil soll von den Boten und Zeugen des Auferstandenen aufgesucht und durchwandelt werden, nicht Israel soll das Feld ihrer Wirksamkeit sein, die ganze grosse, weite Welt, deren Besitz der Versucher Jesu einst auf einem andern Berge versprochen hatte, wird von diesem Berge Galiläas, in welcher Landschaft ja das Judenthum mit dem Heidenthum sich vielfach berührte, von dem Herrn in das Auge gefasst. Der Universalismus der heilsamen Gnade wird von Christus, der am Kreuze schon seine Arme weit ausgereckt hatte nach rechts und links, um Alle zu sich zu ziehen, hier auf das bestimmteste ausgesprochen. Jesus musste sich selbst verleugnen, er durfte seine Gnade nicht aller Welt zuwenden. Könnte er noch das Leben sein, welches alles Lebendige erst in das Leben rief, oder das Licht noch sein, welches alle Menschen von Anfang an erleuchtete, wenn er nicht, in der Fülle der Zeit erschienen, seines Lebens Kraft und seines Lebens Glanz der Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes mittheilte? Ebenso folgt aus der immanenten Stellung des Sohnes Gottes in der Dreieinigkeit die Allgemeinheit der Gnade Jesu Christi. Sollte sein Gnadenwille nicht die ganze Welt umspannen, so müsste zwischen dem Heilswillen des Sohnes und dem Schöpfungswillen des Vaters ein Unterschied angenommen werden, welcher einen Unterschied zwischen dem Wesen des Vaters und dem Wesen des Sohnes in der Ewigkeit voraussetzen würde, denn der Wille des Vaters und des Sohnes als Wille Gottes ist nur aus dem Wesensgrunde, und nie aus von aussen her wirkenden Motiven zu erklären. Allein wir würden des Wortes Sinn nur berühren, wenn wir bei Calvins Wort stehen blieben: *hic Christus sublato discrimine gentes aequat Judaeis et utrosque promiscue in foederis societatem admittit. Quo etiam pertinet exeundi verbum: nam prophetis sub lege praescripti erant Judaeae limites, nunc vero, diruta maceria, evangelii ministros procul exire iubet Dominus ad spargendam per omnes mundi plagas salutis doctrinam.* Wir haben von dem Worte auf den Sprecher zu schauen und mit Luther zu reden: „das sind Worte der Majestät, welche billig eine Majestät heisst, dass er diesen armen Bettlern befiehlt, auszugehen und diese neue Predigt zu verkündigen nicht einer Stadt oder Land, sondern in alle Welt, Fürstenthum und Königreich. Diess ist ja ein so starker, gewaltiger Befehl, dass dessgleichen nie kein Gebot in der Welt ausgegangen ist, denn eines jeden Königs oder Kaisers Gebot geht nicht weiter als über sein Land und Leute; aber dieser Befehl geht über alle Könige, Fürsten, Land und Leute, Grosse und Kleine, Junge und Alte, Gelehrte, Weise, Heilige.“ Es spricht aus diesem Worte die Majestät dessen, der da in Wahrheit sagen konnte: mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Was nun die Jünger des Herrn in aller Welt thun sollen, gibt unser Evangelist in den kurzen Worten an: *κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.* Nicht als Emissare,

welche auf Schleichwegen sich eindrängen, durch allerlei Liste und Ränke sich Thüren öffnen und im Verborgenen anfangs ihr Wesen treiben, sendet Christus die Seinen, sondern als Missionare, welche offen und ehrlich jedermann bezeugen sollen, was sie wollen, und von den Dächern predigen, was er ihnen in's Ohr gesagt hat. Jesus ist der abgesagteste Feind der alten, bösen Schlange, welche im Geheimen ihr Werk treibt; wie er von Anfang an mit hellen Worten und den offenkundigsten Werken seine Erscheinung Israel bezeugt hat, so sollen auch seine Apostel mit der lauten Predigt des Wortes in alle Welt ziehen, dass alle Welt sofort wisse, was sie von ihnen zu erwarten hat. Das Evangelium will und soll nicht in einem Winkel oder in einer Kammer verkündigt werden, das Reich Gottes will nicht zu einem Schosskinde kleiner Conventikel und weltflüchtiger Askese sich hergeben, wie ein Mann tritt es frank und frei, getrost und freudig auf den offenen Markt und legt mit dem Tone einer hellen Posaune sein Zeugniss ab. Als Herolde mit tönender, weithinschallender Stimme sollen die Apostel in und vor aller Welt auftreten, und zwar soll ihre Botschaft *τὸ εὐαγγέλιον* sein. Das Gesetz hat seine Jünger nicht ausgesandt, es ist nur gepredigt worden in den Schulen der Juden; jetzt kommen Herolde des Wortes Gottes in alle Welt, es muss demnach die Botschaft dieser Herolde ein anderes Gotteswort enthalten als das Wort des Gesetzes. Das Gesetz ist nicht ganz ausgeschlossen aus der Predigt dieser Boten; wie ginge das an, ist das Alte Testament doch die von Gott geordnete Vorstufe des Neuen Testamentes: es darf nur nicht selbstständiger Gegenstand der Predigt sein, aber es ist ein nothwendiges Moment in der Predigt des Evangeliums, denn Christus ist nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Gottes Wort soll fortan als das Evangelium gepredigt werden; Christi Herolde sind Evangelisten! Der Herr hat mit diesem Worte ein für alle Mal bestimmt, was der Inhalt der Verkündigung des Wortes sein soll. Die katholische Kirche hat dieses Wort nicht im Glauben sich angeeignet, sie stellt ja Christum als einen neuen Gesetzgeber hin; der Rationalismus, welcher sonst gegen den Katholicismus kämpft, geht hier mit ihm Hand in Hand, denn Christus ist ihm der verkörperte kategorische Imperativ. Die Summa aller Predigt ist das Evangelium, ist die Botschaft, dass der Heiland, der Versöhner geboren ist, dass er lebend, leidend, sterbend und auferstehend das Heil uns erworben hat. Dieses Heil soll laut verkündigt werden *πάσῃ τῇ κτίσει*. Der Ausdruck *κτίσις* wird hier verschieden erklärt; Einzelne fassen *κτίσις* so, dass alles, was geschaffen ist, darunter begriffen wird, und finden hier das Gebot, dass das Evangelium nicht bloss den Menschen, sondern auch der unvernünftigen Kreatur nahe gebracht werden soll. Die Tradition erzählt, wie der heilige Antonius den Fischen, der heilige Franziskus den Sperlingen und der heilige Beda den Steinen gepredigt haben; lassen wir solche Thorheiten! Da das Evangelium nur solchen Wesen wird verkündigt werden können und dürfen, welche ein Organ haben, es in sich aufzunehmen, so lässt sich, wenn man *κτίσις* im weitesten Sinne, gleich die Gesammtheit der geschaffenen Wesen und Dinge nimmt, der Dativ *πάσῃ τῇ κτίσει* dann nicht länger als *Dativus obiecti*, sondern nur noch als ein *Dativus commodi* fassen. Diess thut z. E. Bengel, wenn er hier bemerkt: *hominibus primario v. 16, reliquis creaturis secundario. Sicut maledictio, ita benedictio patet. Creatio per filium, fundamentum redemtionis et regni:* ihm folgen Stier, Lange u. A. So wenig als wir gesonnen sind, den Einfluss, welchen des

Menschen Fall auf die Erde, die Welt überhaupt gehabt hat, in Abrede zu stellen, leugnen wir, dass mit dem Heil des Menschen auch Heil dem Haus widerfährt, darin der Mensch wohnt; aber es ist hier doch so dargestellt, dass die Predigt des Evangeliums der Welt nicht bloss einen Nutzen tragen wird, sondern an die Welt bestimmt ergeht. Andere haben nun κτίσις einfach in dem Sinne von *homo, genus humanum* genommen und beweisen die Richtigkeit dieser Auffassung, welche von Origenes schon aufgestellt worden ist, dadurch, dass der Mensch gleichsam die *epitome* der ganzen Schöpfung sei. Hieronymus bemerkt schon: *omni creaturae i. e. omni generi humano, quod in se commune aliquid habet ab omni creatura — i. e. angelis, pecoribus, lignis, lapidibus, igni et aqua, calido et frigido, humido et arido: quia mundus minor homo dicitur.* Gregor führt diesen Gedanken noch weiter aus. Es ist gewiss wahr, dass der Mensch das Centralgeschöpf der grossen Schöpfung ist, doch ist die versuchte Begründung physiologisch, und nicht theologisch, biblisch. Andere verweisen mit Lightfoot und Wetstein auf den rabbinischen Sprachgebrauch, in welchem בריה ohne Weiteres für den Menschen steht, und zwar nicht im verächtlichen Sinne, so dass darunter nur Heiden zu verstehen seien, was hier Lightfoot, Hammond, Knachtbull und neuerdings wieder Volkmar annehmen, sondern auch in dem Sinne, dass Israel mit einbegriffen wird. Eben weil der Mensch die Centralkreatur ist in diesem Kosmos, ist es gerechtfertigt, ihn als κτίσις κατ᾽ ἐξοχήν zu bezeichnen. So Fritzsche, de Wette, Meyer, Bleek u. A. Matthäus sagt bekanntlich statt κτίσις — πάντα τὰ ἔθνη; während bei ihm der Gedanke der Allgemeinheit der Gnade dadurch hervorgehoben werden soll, will Markus mit seinem πάσῃ τῇ κτίσει ein anderes, neues Moment betonen. Den Universalismus hat er schon bekannt mit seinem εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα, jetzt kommt es ihm darauf an, das Verhältniss dieses Kosmos zu diesem Evangelium zu zeichnen. Diese Welt ist κτίσις, ist ein Geschöpf; das Geschöpf hat den Grund seines Seins nicht in sich, die Wurzeln seines Lebens liegen in einem Andern, in dem Schöpfer; so ist das Geschöpf nicht abgeschlossen, nicht unzugänglich, sondern es ist aufgeschlossen und empfänglich. Das Evangelium, welches Christi Jünger in die Welt hineintragen sollen, findet in der ganzen Welt eine ihm zugewandte, mit unaussprechlichem Seufzen nach ihm sich sehnende Kreatur. Aller Kreatur soll das Evangelium verkündigt werden; durch das lebendige Wort, durch den warmen Hauch des Mundes soll es der Kreatur zugeführt werden, nicht durch einen todten Buchstaben, nicht durch Schrift oder Druck, welche beide doch nur die leidigen Vertreter eines fehlenden unmittelbaren Verkehres sind. Bibelgesellschaften sind nicht die rechten Missionsgesellschaften, Verbreitung der heiligen Schrift in allen Zungen und Sprachen ist lange noch nicht Verkündigung des Evangeliums an alle Kreatur. Der Herr hat dieses Gebot seinen Aposteln gegeben, sie sind ausgegangen in alle Welt. Eusebius citirt in seiner Kirchengeschichte 3, 1 eine Stelle aus Origenes' Auslegung der Genesis, darin er sagt, dass die Apostel in der ganzen Welt das Evangelium gepredigt hätten, Thomas sei der Ueberlieferung zufolge nach Parthien, Andreas in das Land der Scythen gezogen, Johannes habe in Asien gewirkt, Petrus in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadocien und Kleinasien den Juden das Wort Gottes verkündet und zuletzt in Rom, Paulus aber mit dem Schalle des Evangeliums alle Länder von Jerusalem bis Illyrien erfüllt. Schenken wir diesen uralten Nachrichten Glauben, so ist doch noch

nicht erwiesen, was Viele auf Grund dieses Wortes haben behaupten wollen, dass die Apostel zu allen Völkern persönlich hingekommen sind. Nichtsdestoweniger bleibt das Wort des Herrn Wahrheit; wir sagen mit Luther: „obgleich die Apostel nicht persönlich in alle Welt gekommen sind, noch alle Winkel des Erdkreises gesehen haben, und dennoch ist ihre Predigt in alle Welt gekommen, wie Ps. 19, 4 und 5 und Röm. 10, 18 sagt. Unsere Väter und Voreltern haben dasselbe Wort gehört vor uns; wir hören es jetzt nach ihnen. Das Wort geht immerdar fort durch andere und andere Personen. Die Apostel haben es angefangen, in aller Welt zu predigen: der Apostel Nachkommen treiben's fort bis an den jüngsten Tag. Wenn diese Predigt in aller Welt gepredigt und gehört wird, alsdann ist die Botschaft vollbracht und allenthalben ausgerichtet, dann wird auch zutreffen der jüngste Tag. Es ist eben um diese Botschaft der Predigt, als wenn man einen Stein ins Wasser wirft, der macht Kreise oder Striemen um sich und die walchen sich immer fort und fort, eine treibt die andere, bis sie an das Ufer kommen."

V. 16. Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden.

Das Evangelium wird nur den Armen gepredigt; die Gotteskreatur, welcher der Herr sein Wort durch seine Herolde entbietet, ist nicht eine solche, die durch die Predigt des Evangeliums nur zu einer höheren Stufe des Heiles und des Friedens hinaufgeführt würde, sondern eine solche, welche wirklich arm und elend ist. Diese Armuth, dieses Elend der Kreatur ist ein verzweifelt böser Schade, aber doch immer noch einer, der eine Heilung zulässt. Der Fall in die Sünde verdammt nicht absolut, sondern nur relativ; das Gericht der Verdammniss vollzieht sich erst in seiner ganzen Strenge, wenn das Heil dem Sünder sich persönlich darbietet und der Sünder diesem Heile in Person gegenüber eine falsche persönliche Entscheidung trifft. Die Herolde Christi sind demnach Heilsboten und Gerichtsboten in einer Person; sie predigen aller Kreatur ein und dasselbe, nämlich das Evangelium, aber ein und dasselbe Evangelium wird den Einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den Andern ein Geruch des Todes zum Tode und wirkt so das Verschiedenste aus, das Heil einerseits und andererseits die Verdammniss. Es beginnt also mit der Missionsthätigkeit der Apostel das Gericht in der Menschheit, ihr Ausgang in alle Welt ist der kritische Punkt in der Weltgeschichte; sehr richtig macht desshalb die Geburt Jesu den Hauptabschnitt in der ganzen Weltgeschichte und zertheilt sie in eine Zeit vorher und eine Zeit nachher. Der Herr lässt sein Evangelium predigen aller Kreatur als Evangelium, als Heilsbotschaft, aber die Kreatur nimmt diesem Evangelium gegenüber eine verschiedene Stellung ein, da die heilsame Gnade die Kreatur als persönliche Kreatur achtet und nicht mit unwiderstehlicher Gewalt auf sie einwirkt. Eine zwiefache Stellung aber kann die Kreatur nur einnehmen; es gibt nur ein Entweder — Oder, *tertium non datur*. Entweder entscheidet sich dieselbe für oder gegen das Evangelium, eine Unentschiedenheit, eine Suspension jeder Entscheidung ist nicht möglich; wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, spricht Christus und erklärt damit, dass jedes Sichnichtentscheiden im Grunde ein Sichentscheiden wider ihn ist. Da der Herr, als der menschgewordene Gottessohn, eine centrale Stellung in dieser Welt einnimmt und da andererseits alles, was in dieser Welt ist, nur Kreatur, nicht in sich urständendes und ruhendes Leben, sondern eines Haltes, eines

Einflusses bedürftiges Leben ist, so heisst es nun von jedem Menschen entweder σωθήσεται oder κατακριθήσεται. In dem Umstande, dass das Seligwerden dem Verdammtwerden vorgestellt wird, ist uns nochmals ein sicheres Zeichen gegeben, dass der Wille Gottes, der Zweck des Evangeliums in erster Linie die Seligkeit des Menschen ist. Das Verhalten des Menschen lässt aber den Willen Gottes sich nicht erfüllen, vereitelt den Zweck des Evangeliums. Vor dem in der Geschichte dem Menschen sich nahenden Evangelium steht der Mensch als πιστεύσας oder ἀπιστήσας nach seiner eigenen Wahl: das Participium des Aoristes will die in die Zeit fallende Entscheidung, die in einem geschichtlichen Prozesse sich erst vollbereitende Stellung des Menschen recht hervorheben. Auf dem βαπτισθείς kann nicht derselbe Ton liegen wie auf dem mit ihm verbundenen πιστεύσας, weil wir sonst in dem zweiten Satzgliede eine Beziehung auf die Taufe erwarten müssten; βαπτισθείς kann nur ein dem πιστεύσας subordinirtes Moment angeben. Es ergibt sich hieraus, dass die Stellung der Worte: πιστεύσας καὶ βαπτισθείς über das zeitliche Verhältniss von Glaube und Taufe nichts aussagen will und kann. Diese Stelle ist von den Gegnern der Kindertaufe vielfach für ihre besondere Meinung angezogen worden mit demselben Unrechte, wie man aus der Wortfolge in Matth. 28, 19 kirchlicherseits die Berechtigung der Kindertaufe nachweisen wollte. Die Kindertaufe wird nicht durch die Exegese in ihrem Rechte erwiesen, sondern nur aus der christlichen Gesammtanschauung, welche aus dem tiefen, guten Grunde der Bibel herausgewachsen ist, zu rechtfertigen sein. Auf den Glauben kommt alles an, von ihm hängt die Seligkeit und die Verdammniss ab. Was der Herr sonst schon gesagt hat: ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, das bestätigt er durch diesen Doppelsatz, positiv und negativ. „O, wer hier wohl," sagen wir mit Luther, „die zwei Worte, Glauben und Seligkeit, lernen könnte. Denn es ist doch der Unglaube in uns stark und unsere Herzen zu enge und zu schwach, die hohen, trefflichen Worte zu fassen, wir gehen immer unserem Sinnen und Fühlen nach, weil uns die Sünde plagt, Gottes Zorn schreckt, darum suchen wir, wie wir uns selbst davon helfen möchten mit unserem Thun. Denn die Gnade und der Schatz sind so gar gross, dass sich das menschliche Herz davor entsetzen und gleich erschrecken muss, wenn es recht bedenkt, dass die hohe, ewige Majestät seinen Himmel so weit aufthut und solche Gnade und Barmherzigkeit über alle meine und der Welt Sünde und Jammer leuchten lässt, und dass solcher trefflicher Schatz allein durch und mit dem Worte gegeben werde." Es ist nicht anders, alles menschliche Verdienst wird hier bei dem Erwerbe der Seligkeit ausgeschlossen: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται. Der Glaube ist nicht das Mittel, durch welches sich der Mensch die Seligkeit erwirbt und verdient, sondern einzig und allein die leere, ausgestreckte Hand, welche Gott mit der Fülle der Gnade um Gnade füllt. Der Gläubige wird selig, nicht um desswillen, dass er glaubt — diess wäre eine feine Art eines *bonum opus*, eine neue Art der Selbstgerechtigkeit; sondern um dess willen, an den er glaubt, den er im Glauben als seinen Herrn und seinen Gott ergreift. Doch der Herr sagt bedeutsam: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, er gibt damit nicht ein zweites Heilsfundament an; Glaube und Taufe sind nicht die beiden ebenbürtigen Kräfte, welche die Seligkeit des Menschen bedingen. Die Taufe erscheint hier als Consequenz wahrhaftigen, lebendigen Glaubens, was auch Keil anerkennt. Wer da glaubt, wird, weil er eben glaubt, auch ein

Getaufter; denn der Glaube, der da in seinem Wesen ist die völlige Dahingabe seiner selbst an Christus, ist damit Glaubensgehorsam, Dahingabe in den Willen des Herrn, Halten seiner Gebote. Aber die Taufe ist doch noch mehr als Probe der gläubigen Unterwürfigkeit, sie ist selbst noch mehr als Luther zu dieser Stelle sagt: „Gott hat allewege neben seinem Wort ein äusserliches Zeichen gegeben, welches uns sein Wort desto kräftiger macht, damit wir in unsern Herzen gestärkt würden und an diesem Worte nicht zweifelten oder wankten. Also gab er dem Noah den Regenbogen an dem Himmel zu seinem Wahrzeichen, Abraham die Beschneidung. Also hat er auch hier gethan, da er dieser seiner Zusagung: wer da wird glauben und getauft sein, der wird selig werden: ein äusserliches Zeichen hat zugesetzt, als die Taufe und das Sakrament des Brotes und des Weines. Es kann auch einer glauben, wenn er gleich nicht getauft ist, denn die Taufe ist nicht mehr, denn ein äusserlich Zeichen, das uns der göttlichen Verheissung ermahnen soll. Kann man sie haben, so ist es gut, so nehme man sie; denn niemand soll sie verachten. Wenn man sie aber nicht haben könnte, oder einem versagt würde, ist er dennoch nicht verdammt, wenn er nur das Evangelium glaubt. Denn wo das Evangelium ist, da ist auch Taufe und alles, was ein Christenmensch bedarf.“ Ist die Taufe nach der paulinischen Lehre (Röm. 6, 4) ein Begrabenwerden in den Tod des Herrn, um mit und in ihm der Auferweckung zu einem neuen Leben theilhaftig zu werden, so ist die Taufe weit mehr als „ein äusserlich Zeichen, das uns der göttlichen Verheissung ermahnen soll“, nämlich eine reale Mittheilung von Kräften der zukünftigen Welt, eine thatsächliche Einpflanzung in den Christus, der für uns gestorben und auferstanden ist. Da diese Einverleibung in den Herrn aber nicht als *opus operatum* wirken kann, da der durch die Taufe in den Herrn Eingepflanzte, wenn er nicht glaubt, ein todtes Reis bleibt, so kann der Taufakt als bloss vollzogener nicht selig machen, sondern nur der Taufakt, dessen Gnaden durch den lebendigen Glauben in Empfang genommen worden. Es verhält sich mit dem heiligen Abendmahle gerade so; die Vergebung der Sünden, die Kraft des Lebens Christi werden realiter mit dem gesegneten Brote und Wein dargereicht und empfangen, aber der Segen des Sakramentes kann nicht in unser subjektives, persönliches Leben einströmen, wenn sich dasselbe nicht im Glauben demselben erschliesst. „Die Taufe ist nichts nutz ohne den Glauben,“ sagt Luther, welcher für die Objektivität und Realität der Sakramente so entschieden eingetreten ist, „sondern ist gleich einem Briefe, daran Siegel gehängt werden und in dem Briefe nichts geschrieben steht. Darum wer die Zeichen hat, welche wir Sakrament heissen, und nicht den Glauben, der hat ledige Siegel mit einem Brief ohne Schrift.“ Weil die Seligkeit also allein auf dem Glauben ruht, fährt der Herr fort: *ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται*. Das Fehlen einer Rückbeziehung auf die heilige Taufe lässt sich nicht allein so mit Meyer motiviren, es sei selbstverständlich, dass wer nicht glaube, die Taufe von sich weise; es ist ja der Fall ebenso denkbar, dass *ὁ ἀπιστήσας* in einem früheren Momente seines Lebens ein *πιστεύων* war und als solcher sich taufen liess. Es ist auch darauf zu achten, dass wie der Glaube niemandem von Gott aufgezwungen wird, so auch der Segen der heiligen Taufe nicht naturnothwendig dem Menschen verbleibt, sondern von seinem Verhalten gegen Gott abhängig ist. Der, welcher an dem Schlusse seiner Entwicklung als ein Ungläubiger erfunden wird, welcher der sich darbietenden Gnade hartnäckig bis an das Ende sich widersetzt hat, wird in dem Gerichte unterliegen. Auf die Futuralformen ist zu

achten; sie legen dar, dass Seligkeit und Verdammniss nicht an dem Anfange, sondern an dem Ende der Wege stehen, dass Beides nur in einem allmählichen Prozesse zum definitiven Abschlusse kommt. Denn ein Definitivum und nicht etwa ein Uebergangsstadium wird hier ausgesagt; die Wege der Menschheit sind am Ende der Welt vollständig aus einander gelaufen. So hat der Herr in diesem Verse seinen Aposteln gesagt, worin die Seligkeit und die Verdammniss ruht, um sie zu ihrer Sendung recht eifrig und in ihrem Werke recht treu zu machen; die Welt, der er seine Jünger zusendet, soll aber aus diesem Worte sich merken, dass mit dem Erscheinen dieser Boten auch die Zeiten ihrer Unwissenheit, welche Gott nach dem Reichthum seiner Gnade übersieht, vorüber sind und nun für sie die Stunde angebrochen ist, da sie im Glauben stehen oder im Unglauben fallen muss.

V. 17 und 18. Die Zeichen aber, die da folgen werden denen, die da glauben, sind die: in meinem Namen werden sie Teufel austreiben, mit neuen Zungen reden, Schlangen aufheben, und so sie etwas Tödtliches trinken, wird's ihnen nicht schaden, auf die Kranken werden sie die Hände legen, so wird es besser mit ihnen werden.

Der Zusammenhang ist nicht ganz klar. Meyer bemerkt: „wunderbare, bedeutsame Erscheinungen zur göttlichen Bestätigung ihres Glaubens.“ Diese Rede ist etwas dunkel; sie kann aussagen, dass durch diese Zeichen den Glaubensboten Jesu Christi, welche sie wirken, es zur Gewissheit gebracht werden soll, dass ihr Glaube der wahrhaftige, gottgefällige ist; aber auch, dass durch diese Zeichen die durch jene Glaubensboten Bekehrten, welche sie sehen oder besser selbst vollbringen, zu der Ueberzeugung geführt werden, dass das Wort, welches sie angenommen haben, wirklich Gottes Wort ist, wofür Meyer und Keil sich entscheiden. Achten wir aber auf den Schlussvers unserer Perikope, so werden wir in diesen Zeichen, welche den Gläubigen versprochen werden, solche Gottgewollte Mittel erkennen, durch welche die Zeugen des Glaubens ihr Wort an den Herzen der Hörer versiegeln. Wie Jesus nicht mit Worten allein, sondern auch mit Werken gepredigt hat, so sollen auch die, welche seinen Namen in alle Welt hinauszutragen berufen sind und ihn desshalb in ihren eigenen Herzen zuvor tragen müssen, mit Wort und Werk das Evangelium bezeugen. Bedeutsam steht σημεῖα voraus; als Gotteskraft soll sich Gotteswort durch die Gläubigen darstellen; Zeichen werden die Gläubigen begleiten, Wunderwerke werden ihren Weg durch alle Welt bezeichnen, und zwar solche, welche nicht bloss als τέρατα den äusseren Sinn afficiren, sondern solche, welche dem inwendigen Menschen ein Geheimniss anzeigen und enthüllen. Wer sind nun diese πιστεύσαντες, welche eine solche heilige Leibwacht, ein solch wunderbares Gefolge um ihre Person haben? Man hat den Begriff sehr beschränkt, Kühnöl bezieht das Wort bloss auf die Apostel und höchstens noch auf einige von den 70 Jüngern. Andere gehen weiter und befassen die ersten Christen insgesammt darunter. Gregor der Grosse zieht schon diese engen Schranken; er spricht: *haec necessaria in exordio ecclesiae fuerunt. Ut enim fides cresceret, miraculis fuit nutrienda: quia et nos cum arbusta plantamus, tam diu eis aquam infundimus, quousque ea in terra iam convaluisse videamus, et si semel radicem fixerint, in rigando cessamus. Hinc est enim, quod Paulus dicit: linguae in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus. Habemus de his signis atque virtutibus, quae adhuc subtilius considerare debeamus. Sancta quippe ecclesia quotidie spiritaliter*

facit, quod tunc per apostolos corporaliter faciebat. Nam sacerdotes eius cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt et habitare malignos spiritus in eorum mente contradicunt, quid aliud faciunt, nisi daemonia eiiciunt? Et fideles quique, qui iam vitae veteris secularia verba derelinquunt, sancta autem mysteria insonant, conditoris sui laudes et potentiam, quantum praevalent, narrant, quid aliud faciunt, nisi novis linguis loquuntur? Qui dum bonis suis exhortationibus malitiam de alienis cordibus auferunt, serpentes tollunt. Et dum pestiferas suasiones audiunt, sed tamen ad operationem pravam minime pertrahuntur, mortiferum quidem est, quod bibunt, sed non eis nocebit. Qui quotiens proximos suos in bono opere infirmari conspiciunt, dum eis tota virtute concurrunt et exemplo suae operationis illorum vitam roborant, qui in propria actione titubant; quid aliud faciunt, nisi super aegros manus imponunt, ut bene habeant? Quae nimirum miracula tanto maiora sunt, quanto spiritalia: tanto maiora sunt, quanto per haec non corpora, sed animae suscitantur. Augustinus hätte nicht mit Gregor apodiktisch gesagt: *haec itaque signa, fratres charissimi, auctore Deo, si vultis, vos facitis*, er hätte noch viel weniger seinen Namen unter die Frage gesetzt: *numquidnam, fratres mei, quia ista signa non facitis, minime creditis?* Er geht ja bekanntlich von der Voraussetzung aus, dass dieselben Kräfte, welche durch den jugendlichen Leib der Kirche strömten, fort und fort auch in ihr ruhen und walten, und behauptet, dass zu seiner Zeit die Kirche noch den frischen Kranz der grössten Wunder auf dem Haupte trage. Calvin hält es aber mit Gregor, er sagt: *porro quod fideles hoc dono instruit, ad singulos trahendum non est; scimus enim, distributa varie fuisse dona, ut miraculorum potestas nonnisi penes quosdam fuerit. Sed quia commune totius ecclesiae fuit, quod paucis dabatur, et quae unus miracula edebat, in omnium confirmationem valebant, merito indefinite credentes nominat Christus. Sensus ergo est, fideles eiusdem virtutis, quae prius in Christo admirabilis fuerat, fore ministros, ut eo absente certior constet evangelii obsignatio, sicut apud Joannem 14, 12 promittit eadem et maiora facturos. Porro ad testandam Christi gloriam et deitatem satis fuit, paucos ex credentibus fuisse hac facultate ornatos. Quanquam autem non exprimit Christus, velitne hoc temporale esse donum, an perpetuo in ecclesia sua residere: magis tamen probabile est, non nisi ad tempus promitti miracula, quae novum et adhuc obscurum evangelium illustrent. Fieri quidem potest, ut ingratitudinis suae culpa mundus hoc honore privatus sit: ego tamen statuo, miraculis hunc proprie impositum fuisse finem, ne qua evangelii doctrinae sub initio deesset approbatio. Et certe videmus, eorum usum non ita multo post cessasse vel saltem adeo rara fuisse eorum exempla, ut colligere liceret non peraeque omnibus saeculis esse communia. Fecit tamen praepostera eorum, qui deinde sequuti sunt, vel cupiditas vel ambitio, ne miraculis prorsus carerent, ut inania sibi fingerent.* Luther hingegen steht auf Augustins Seite: „wie wollen wir hier thun,“ fragt er, „dass wir den Spruch wahr behalten, dass wer da glaubt, der soll auch Macht haben und können diese Zeichen thun? Etliche fahren hie zu und legen diese Zeichen geistlich aus; aber sie leiden solche Auslegung nicht, denn damit macht man uns die Schrift wankend und unbeständig. Etliche sagen, dass, wiewohl diese Zeichen nicht jedermann hat und thut, so sind sie doch der ganzen Gemeinde, dem ganzen Haufen der Christenheit gegeben, dass der die Teufel austreibe, der Andere die Kranken gesund

mache und so fortan. Darum sagen sie, dass solche Zeichen seien eine Offenbarung des Geistes, dass, wo die Zeichen sind, sei auch die christliche Kirche und wiederum. Aber diese Worte wollen nicht gehen auf die Gemeinde, sondern auf jeglichen in Sonderheit, dass die Meinung sei, wenn ein Christenmensch ist, der den Glauben hat, der soll Gewalt haben, diese nachfolgenden Zeichen (und nicht diese allein) zu thun und sollen ihm folgen, wie Christus Joh. 14, 12, vergl. Matth. 10, 8, Psalm 91, 13, sagt: denn ein Christenmensch hat gleiche Gewalt mit Christo, ist eine Gemeinde und sitzt mit ihm in gesammtem Lehen. Wenn ich gläubig bin, so kann ich's thun und steht in meiner Gewalt, denn der Glaube gibt mir so viel, dass mir nichts unmöglich ist, wenn es von Nöthen ist. Denn Christus hat nicht also geredet, dass sie immer so müssen ergehen und solches thun, sondern dass sie es Macht haben und können thun. Die Jünger haben sie auch nicht alle Wege geübt, sondern allein das Wort Gottes zu bezeugen und durch die Wunderzeichen dasselbe zu bestätigen, wie denn in dem Text hier steht V. 20. Sintemal aber das Evangelium nun ausgebreitet ist, ist es nicht von Nöthen, Zeichen zu thun, wie zu der Apostel Zeiten. Wenn es aber die Noth erfordern würde, und sie das Evangelium ängsten und drängen wollten, so müssten wir wahrlich dran und müssten auch Zeichen thun, ehe wir das Evangelium uns liessen schmähen und unterdrücken.“ Wir werden uns für Augustin und Luther entscheiden müssen, es liegt in dem Texte auch nicht das Geringste, was diese Verheissung des Herrn einer bestimmten Zeit zuwiese; der gewissenhafte Bleek sagt ganz richtig: „es kann dieses nicht bloss von den Aposteln gemeint sein, wie man es zum Theil gefasst hat, oder von den damaligen Jüngern überhaupt, sondern ebensowohl von denen, welche darnach durch die apostolische Predigt zum Glauben bekehrt wurden.“ Der Buchstabe ist aber nicht allein für diese, auch von Fritzsche, Meyer, Keil angenommene, unumschränkte Ausdehnung der Verheissung, es versteht sich so eigentlich ganz von selbst. Ist die Kirche in der That der Leib des Herrn und sind die wahrhaft Gläubigen lebendige Glieder an demselben, so wird der Leib der Kirche auch erfüllt sein müssen mit den Kräften, welche dem Leibe des Herrn in den Tagen seines Fleisches entquellen, so werden die Glieder dieses mit den Kräften der zukünftigen Welt begnadigten Leibes auch solcher Zeichen mächtig sein. Es ist damit natürlich nicht gesagt, dass allenthalben und aller Zeit solche Zeichen von ihnen geschehen müssen; die Geister sind den Propheten unterthan, d. h. die Geisteskraft, welche in den Gläubigen ist, wirkt aus ihnen nicht nach dem Gesetz der Naturnothwendigkeit, sondern nach dem Gesetz der Freiheit. Jesus hat auch nicht an jedem Orte und zu jeder Zeit Wunderwerke vollbracht, sondern nur dann, wann seine Stunde gekommen war, und da, wo ein Wunder am Platz war, er hat aber diese Gotteskraft fort und fort als eine ruhende Kraft in sich getragen. So ist es auch bei der Kirche, bei den Gläubigen, kraft des Glaubens, dem die Wundermacht alle Wege innewohnt, Berge zu versetzen, weben und leben übermenschliche, zukünftige, göttliche Kräfte in ihrem Leibe; sie treten aber nur je nach Bedürfniss, wie Luther sagt, „wann es von Nöthen ist“, in Wirksamkeit und in Erscheinung. Dass es so ist, beweist die Geschichte der Kirche. Augustinus zeugt *de civitate Dei 22, 8: etiam nunc fiunt miracula in eius nomine, sive per sacramenta eius, sive per orationes vel memorias sanctorum eius: sed non eadem claritate illustrantur, ut tanta, quanta illa, gloria diffamentur.* Und

wir dürfen heutiges Tages noch so mit ihm bekennen. Wir brauchen nicht zurückzugehen in die Tage der Reformation und an Luther zu gedenken, der in Weimar durch sein kräftiges Gebet Melanthon aus den Pforten des Todes herausriss, in unseren Tagen haben wir an den Heilungen Blumhardt's durch Gebet und Fürbitte wieder sehen können, dass Gotteskräfte den Gläubigen gegeben werden.

Eine Anzahl von Zeichen wird nun aufgeführt, Meyer, Bleek, Keil u. A. bemerken, es solle damit nicht erklärt werden, dass jedem Gläubigen diese Zeichen alle zu wirken gegeben sei, sondern dass den Gläubigen insgesammt diese Zeichen nachfolgen würden, also dem einen diess, dem anderen jenes. Fünf Zeichen verheisst der Herr nun, sicherlich nicht in der Meinung, dass mit diesen fünf der Wunderschatz erschöpft sei, welchen er jetzt seinen Gläubigen eröffnet, sondern nur in der Meinung, dass in diesen fünf Zeichen fünf Hauptglaubenswirkungen der Welt offenbar werden. Er verheisst zuerst: *ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν.* Hervorgehoben, betont ist *ἐν τῷ ὀνόματί μου*, nicht wohl um desswillen, dass es den Gläubigen gegen etwaigen Hochmuth eingeschärft werden soll, dass sie es nicht sind, die diese Zeichen thun, sondern dass der Herr, welcher mit und in ihnen ist, es ist, der solches vollbringt durch sie; wohl aber um desswillen, weil *ἐν τῷ ὀνόματί μου* nicht bloss zu diesem ersten Satze, was die Meinung von Weiss ist, der behauptet, dieser Zusatz passe nicht zu dem nächstfolgenden Zeichen, sondern auch zu den noch folgenden vier gehört, was Meyer auch will. Nur in Jesu Namen begleiten die Gläubigen diese Werke, nur in dem Namen Jesu treiben sie aus Besessenen Teufel aus. Nicht bloss kraft des Auftrages oder der Vollmacht, welche der Herr gegeben hat, nicht bloss in seinem Sinne und für seines Reiches Sache, sondern weil der Name, das geoffenbarte Wesen Jesu in ihnen wohnt, weil sie in ihm und er in ihnen ist, werden sie den bösen Geistern gebieten, dass sie ausfahren. Die Herolde des Evangeliums werden einen Kampf zu führen haben, nicht bloss gegen Fleisch und Blut, sondern ganz vornehmlich gegen die Geister, welche in der Finsterniss dieser Welt herrschen, gegen jene bösen, unsauberen Geister, welche in der Menschen Herzen sich eingenistet und das Licht des Geistes verdunkelt oder gar ganz ausgelöscht haben. Und ihr Kampf wird kein erfolgloser sein, sie werden die Satansstricke lösen und in Jesu Namen über die Gewaltigen herrschen. Die Apostel und die 70 Jünger hatten schon mehrfach Teufel ausgetrieben, Matth. 10, 1. Mark. 3, 15. 6, 13. Luk. 10, 17, und thaten es noch in der Folge, Akt. 8, 7. 16, 18. 19, 12. Die christlichen Apologeten Justinus, *apol. min. c. 6*, Irenaeus, 2, 32, 4, Origenes c. Cels. 1, 2. weisen gerne auf diese Machtwerke, welche in Jesu Namen zu ihrer Zeit noch vielfach vollendet wurden, als auf die sichersten Zeichen hin, dass Christus die Werke Satans zerstört habe.

Der Herr verheisst aber seinen Gläubigen nicht bloss solche Zeichen, welche nach aussen hin dem Reiche Gottes eine Bahn machen — das Reich Gottes wächst nur nach aussen, wenn es nach innen wächst, und die Missionsgeschichte belegt es, dass nur in jenen Zeiten, da eine neue Geistesausgiessung in der Christenheit stattgefunden hat, des Glaubens Ströme in die Heidenwelt hinein sich ergiessen —, sondern auch solche Zeichen, welche jedermänniglich beweisen, dass ein Neues in ihren eigenen Herzen geworden ist, dass eines neuen Lebens Kraft in ihnen selbst in neuer Weise dankbar Gott entgegenschlägt: *γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς.* Das sind nur drei

Worte; wer aber alles, was über die Glossolalie gesagt und geschrieben worden ist, zusammenstellen und gar beurtheilen wollte, der könnte drei dicke Bücher schreiben. Man hat sich seit einem vollen halben Jahrhundert mit entschiedener Vorliebe auf diese Erscheinung in der apostolischen Kirche eingelassen und in Zeitschriften wie in Monographieen die verschiedensten Ansichten mit dem grössten gelehrten Apparate einerseits und andererseits mit tiefen Spekulationen vorgetragen. Man darf jetzt als allgemein zugestanden voraussetzen, dass die in dem ersten Korintherbrief eingehend von dem Apostel besprochene Glossolalie und die in der Apostelgeschichte hin und wieder 2, 4. 10, 46. 19, 6 erwähnten glossolaletischen Erscheinungen, sowie das hier verheissene Zeichen ein und dasselbe Phänomen bilden, wenigstens behaupten diess Baur, Bleek, Neander, Wieseler, de Wette, Ewald und Andere mehr. Freilich sind sie darüber getheilter Ansicht, ob die Erscheinungen, wie sie in den verschiedenen Büchern des N. T. angegeben werden, ein einheitliches Bild geben; vielfach wird behauptet, dass sich in der Apostelgeschichte eine sagenhafte Fortbildung der ursprünglichen Glossolalie finde, welcher Mythus von Markus als bare Münze genommen werde. Es wird uns erlaubt sein, vor der Hand von dieser Entdeckung des 19ten Jahrhunderts, nämlich dass sich der paulinische und der lukanische Bericht widersprechen, ganz abzusehen und von der Voraussetzung auszugehen, dass im wesentlichen die Erscheinungen ganz identisch sind; wir würden nur dann eine Weiterbildung durch Lukas anzunehmen haben, wenn die sich uns ergebende Auffassung nicht mit beiden Berichten sich verträgt.

Bleek, welcher mit seiner Abhandlung in den Studien 1829, 3 ff. den Reigen eröffnete, versteht unter *γλῶσσαι* Archaismen, Idiotismen, ungewöhnliche, provinzielle, alterthümlich poetische Ausdrücke. Er denkt dabei nicht an ein zusammenhängendes Reden in fremden Sprachen, sondern an ein Reden in Ausdrücken, welche der Sprache des gewöhnlichen Lebens fremd sind und wodurch eine Annäherung zur hochpoetischen Redeweise stattfindet, so jedoch, dass diese Glossen aus verschiedenen Dialekten und Sprachen entlehnt seien. In seiner Erklärung der Synoptiker beschränkt er sich auf die Bemerkung: „hier bemerke ich nur dieses, dass die Gabe jedenfalls sich in einem besonders begeisterten Reden über religiöse Gegenstände in einem ekstatischen Zustand äusserte, vornehmlich bei der ersten Erweckung und Empfangung des heiligen Geistes, aber auch wohl später, immer aber als ein übernatürlicher und nicht continuirlicher Zustand.“ Gegen Bleeks Auffassung bringt Meyer in erster Instanz vor, dass *γλῶσσα* in dem angenommenen Sinne ein grammatisch-technischer Ausdruck oder wenigstens ein von Grammatikern entlehnter Ausdruck sei, welcher nur als solcher philologisch unbestritten sei. Der gewöhnliche Sprachgebrauch aber und insonders der des A. und N. T. kenne diese Bedeutung gänzlich nicht. Wie hätte nun Lukas darauf verfallen sollen, einen solchen singulären Ausdruck für eine Sache zu brauchen, welche er leicht mit allgemein verständlichen Worten bezeichnen konnte? Mit dieser Auffassung würde am Ende ein zweites Wunder noch verknüpft werden müssen, dieses nämlich, dass die Männer aus allerlei Volk diese veralteten, nicht mehr gangbaren Ausdrücke sofort verstanden und, wenn diess kein Bedenken erregen sollte, so dürfte doch am Ende Paulus, der nicht bloss von *γλώσσαις λαλεῖν*, sondern auch von *γλώσσῃ λαλεῖν* redet, sich unter solch eine Deutung nicht zwingen lassen. Denn, wie Meyer treffend bemerkt, „kann *γλῶσσα* nicht

genus locutionis glossematicum, sondern lediglich eine einzelne Glosse bedeuten.“ Auch Herders Auffassung von der Gabe der Sprachen, nach welcher γλῶσσαι neue Auslegungsweisen der alten Propheten sein sollen, ist nicht haltbar; γλῶσσαι kommt ein Mal nirgends in diesem Sinne im A. oder N. T. vor, und andererseits wird das Zungenreden nicht als ein Auslegen alttestamentlicher Prophetenworte, sondern als ein Preisen Gottes dargestellt. Bardili verstand unter der Glossolalie ein undeutliches Reden mit der Zunge; Eichhorn und Kahnis ein Tönen in Zungen — also, wenn wir des Wortes Sinn recht treffen, ein Lallen, Stammeln und dergl.; Wieseler (Studien und Kritiken 1838, 703 ff.) kam zu dem Resultate, es sei ein Erguss in leisen, unartikulirten Tönen, in scheinbar unsinnigen und zwecklosen Worten gewesen. Allein die Glossolalie war durchaus kein leises Reden oder Lispeln, wie hätte sonst Paulus dieselbe mit der Posaune vergleichen können 1 Kor. 14, 8, wie hätte sonst in der Apostelgeschichte 10, 46 mit Zungen reden und Gott hoch preisen zusammengestellt werden können? Wieseler hat darum in der Folge das leise Reden fallen lassen, ruck-, stossweise sollen die Glossolaleten gesprochen haben in hochbegeisterten, aber dunklen und unverständlichen Ergüssen. Wenn aber das, so muss zu diesen neuen Zungen auch das Wunder eines neuen Ohres kommen, das solcherlei Reden versteht. David Schulz, welcher über die Glossolalie eine eigene Monographie 1836 schrieb, versteht unter ihr ein mit lebhafter Deklamation und Gestikulation verbundenes lautschallendes Jubelgeschrei, keine eigentliche Gedankenmittheilung. Dass der Glossolalet seinen Vortrag durch lebhafte äussere Geberden unterstützte, ist nirgends in dem N. T. angegeben, ebenso wenig kann der Erguss ein blosses Jubelgeschrei gewesen sein; die gottesfürchtigen Männer aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist, hörten die Apostel nicht einzelne Freudenschreie und Seligpreisungen ausstossen, sondern in ihren Sprachen die grossen Thaten Gottes reden. Die Glossolalie war an dem Tage der Pfingsten also ein Verkündigen, Bezeugen der Grossthaten Gottes, ein zusammenhängender, verständlicher, wenn auch hochbegeisterter Vortrag, eine Predigt aus höherem Chore.

Können wir unter γλώσσαις nicht einzelne Laute, Ausrufe und dergl. verstehen, so bleibt nur übrig, γλῶσσα in dem Sinne zu fassen, wie es gewöhnlich vorkommt, d. h. in dem Sinne von Sprache. Der Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν, welchen Paulus gebraucht, ist dann ein abgekürzter Ausdruck, der sich um so leichter bilden konnte, je häufiger die Glossolalie in der Urgemeinde und in der Urzeit zum Vorschein kam. Der paulinische Ausdruck ist dann aus dem Sprachgebrauche des Markus und Lukas zu erklären, Markus spricht von γλώσσαις καιναῖς, Lukas (Act. 2, 4) von ἑτέραις γλώσσαις. Beide Ausdrücke besagen dasselbe, denn da diese γλῶσσαι nicht die alten sind, sondern neue, sind sie andere als die gewöhnlichen. Baur sagt nun, Studien und Kritiken 1838, 618 ff.: „es war eine höhere Ausdrucksweise, ein begeistertes, vom Geiste gewirktes Reden; nur bestand es nicht bloss im Gebrauche einzelner fremdartiger Ausdrücke, weil ein solcher an und für sich keinen begeisterten Vortrag ausmachen kann, sondern es war ein Reden, das durchaus einen höheren Charakter an sich trug, eine höhere, vollkommenere Sprache, nur keine menschliche Sprache und kein Reden in verschiedenen menschlichen Sprachen, sondern es war die Sprache des Geistes, wie er sich in dem Christen aussprach, dessen neues Lebensprinzip er geworden ist.“ Wir begreifen es wohl, dass der neue Most sich

auch neue Schläuche und der neue Geist sich eine neue Sprache schaffen musste; auch das begreifen wir, dass, da das Herz, welches des heiligen Geistes zum ersten Male voll geworden war, in Sprüngen ging, auch der Mund der Gläubigen voll Lachens und ihre Zunge voll Rühmens war; aber das können wir nicht einsehen, dass diese Zungenrede nur eine einartige gewesen sei. Der Apostel Paulus spricht ausdrücklich von γένη γλωσσῶν 1 Kor. 12, 10: es wäre also erst nachzusehen, ob nicht die Glossolalie, wie sie Baur nach dem ersten Korintherbriefe darstellt, die eine Art und die Glossolalie, wie sie Markus andeutet und Lukas in der Apostelgeschichte im 2. Kapitel beschreibt, nicht die andere Art der Glossolalie überhaupt ist. Während Baur der Erscheinung zu Korinth zu Gefallen die Darstellung der Apostelgeschichte als sagenhafte Fortbildung behandelt, findet Ewald in der Glossolalie der ersten Gemeinde die Urform und in der Glossolalie zu Korinth nur eine Abart. „An jenem Pfingsttage," sagt er, „wo dieses Aufjauchzen und Aufseufzen des in der Welt noch ganz fremden Christenthums zum ersten Male in die Welt eintrat, war es sowohl an innerer Gewalt und Herrlichkeit als an Zahl und Einmüthigkeit der Theilnehmer, sowie endlich an Frucht und Nachwirkung so wunderbar, dass alle seine späteren Wiederholungen, auch die kraftvollsten, nur wie das ferne Nachhallen eines Donners sein konnten." Bei der Glossolalie ist der Geist, der von dem heiligen Geist erfüllte Menschengeist wirksam, das reflektirende, verständige Denken tritt zurück, selbst das Selbstbewusstsein pausirt. Der Geist versenkt sich in Gott und seine Geheimnisse und was er im Geiste schaut, verkündigt er in ekstatischer Selbstvergessenheit mit tönenden, jauchzenden, Gott preisenden Worten, welche ihm unwillkürlich und unbewusst zuströmen und entströmen und auch meist nicht in seinem Gedächtnisse haften bleiben. In solchen gehobenen Zuständen ist es nun möglich, dass der Mensch in der Sprache, welche er bis dahin geredet hat, den Wortschatz findet, in welchem er seines Herzens tiefstes Fühlen und Sinnen aussprechen kann; es ist aber ebenso möglich, dass er in der ihm gewohnten Sprache das Material nicht findet, was er zum Ausdrucke seiner Entzückung bedarf. Bei krankhaften Erscheinungen finden wir, dass die Sprache dann, da die Worte sich nicht schicken, zu den blossen Lauten zurückgeht; bei anderen krankhaften Erscheinungen finden wir, dass durch einen magnetischen Rapport die Sprache des einen die Sprache des andern wird; auf ein solches Sprachwunder führt uns die Apostelgeschichte, und zwar die Stelle gerade, welche die erste Erfüllung dieser Verheissung meldet. Denn wir unterschreiben Meyers Wort, dass nach dem Texte die ἕτεραι γλῶσσαι durchaus für nichts anders zu halten sind, als für Sprachen, welche von der Landessprache der Redenden verschieden waren. Da nun das pfingstliche Reden ἑτέραις γλώσσαις sich dergestalt als ein λαλεῖν γλώσσαις καιναῖς herausstellt, so dürfen wir, wenn wir mit dem Texte nicht ein loses Spiel treiben wollen, nicht mit Paulus und Schulthess annehmen, dass diese γλῶσσαι καιναί auf ganz natürlichem Wege von den Jüngern erlernt worden sind; wir haben auch Billroths Gedanken, dass diese Geistessprache die Elementarsprache sei, abzuweisen, der Plural spricht schon dagegen; ebenso jene Auffassung, welche das Wunderbare der Glossolalie dahinein setzt, dass die lieben Zuhörer die Gläubigen in ihrer Sprache zu hören glauben, wodurch das Sprachwunder in ein Hörwunder sich verwandelt, was z. B. schon bei Pseudocyprian, Beda, Erasmus und neuerdings bei Schneckenburger sich findet. Der Herr verheisst seinen

Jüngern, dass sie also neue Sprachen auf eine wunderbare Weise reden würden, *non recenter fabricatas*, erinnert der vorsorgliche Beza, *sed peregrinas et quas numquam antea nossent, qui singulari spiritus munere repente evadebant earum periti.* So fassen die Glossolalie Origenes, Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus, Leo, Gregorius, Luther, Calvin, Bengel, Olshausen, Stier, Rückert und Viele mehr. Es liegt aber in der Verheissung nicht, dass sie alle Sprachen der Welt verstehen und reden sollten; Paulus verstand ja bekanntlich die Sprache der Lykaonier nicht *Act. 14, 11,* wie ja auch die Verheissung von dem Austreiben der Teufel nicht sagen will, dass sie alle Teufel austreiben sollen, die in der Welt nur sind; auch das ist nicht darin zu finden, dass sie die Sprachen, welche sie auf wunderbare Weise ein Mal redeten, desshalb nun sich zum fortwährenden Besitze angeeignet haben. In neuen Zungen aber sollten die Gläubigen reden in dem Namen des Herrn, getrieben und erfüllt von dem neuen Leben, das sie in ihm gefunden hatten, sich und ihren Hörern zum Zeichen und Zeugniss, dass das Evangelium, was ihnen anvertraut ist, in aller Welt durch sie erschallen soll, und dass alle Welt dess getrost und fröhlich werde, dass auch sie zum Evangelium berufen ist. Ich darf wohl auf meine weiteren Ausführungen in dem zweiten Bande der Episteln 91 ff., 504 ff. und 544 ff. verweisen.

Das Reich des Bösen steht den Gläubigen aber nicht bloss passiv gegenüber, es dringt mächtig gegen sie vor; der Herr will aber beides thun, er stärkt seine Jünger zum Angriffe, und schirmt sie, wenn sie von feindseligen Gewalten angegriffen werden. Der schützende Beistand ist in zwei Sätzen verheissen, diese sind durch *καί* verbunden: *ὄφεις ἀροῦσιν κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν, οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ.* Luther übersetzt bekanntlich: Schlangen vertreiben, mit ihm halten es Heumann und Paulus. Andere, wie Lange, flüchten sich in das Symbolische hinein, erinnern an die eherne Schlange Mosis und finden hier den Sinn, dass sie Schlangen als Symbole, als Siegeszeichen mit heilsamer Wirkung aufpflanzen werden. Es ist, was Kühnöl, Fritzsche, Meyer, Bleek und Keil fordern, bei dem einfachen Wortsinne von *αἴρειν* stehen zu bleiben; sie werden also Schlangen, ohne von ihnen gestochen zu werden, anfassen und aufheben, aber, so müssen wir weiter fragen: wozu? Meyer meint, dass ein blosses Aufheben hier angegeben sei und findet desshalb hier etwas vom Charakter apokryphischer Legenden. Allein an ein gaukelhaftes Ergreifen und Aufheben giftiger Schlangen haben wir nicht zu denken; wer eine Schlange aufhebt, will sie nicht wieder an einen andern Ort hinsetzen, dass sie dort schade, sondern sie zu Boden schmettern, dass sie stirbt: *ἀφανίσουσιν, ἀνελοῦσιν*, so erklärt auch Euthymius dieses *ἀροῦσιν.* Einem Angriffe sind die Gläubigen des Herrn ausgesetzt, physische Gewalten stellen sich ihnen in den Weg; aber diese werden ihnen eben so wenig ein Leid zufügen können als böse Menschen. So sie etwas Tödtliches trinken, wird's ihnen nicht schaden. Mag dieser Gifttrank ihnen hinterlistig beigebracht werden, mag menschliche Obrigkeit sie in arger Verblendung zum Giftbecher verurtheilen: Christus hält seine schützende Hand über sie, ohne seinen Willen kann ihnen Gift, Schwert und Feuer nicht schaden. Wie sie innerlich befreit sind von aller Angst und Furcht, so sind sie auch gefeit gegen alle feindlichen Gewalten, die von aussen kommen. Ja, die Kraft des Lebens ist so mächtig in ihnen, dass sie nicht nur das Tödtliche in ihrem eigenen Innern überwindet, sondern auch das, was dem Tode schon verfallen schien, vom Tode errettet; das Leben, das in ihnen

strömt, strömt von ihnen aus wie ein Heilquell. Der Herr hat den Kranken seine Hände aufgelegt, die Gläubigen sollen es auch thun, betende Hände nicht bloss über sie erheben, sondern auch segnende Hände auf sie legen, und wie von Christus eine Kraft zu heilen ausging, so soll auch ihr Handauflegen ein segenskräftiges sein, καλῶς ἕξουσιν; sie, die Kranken, so sagen wir mit Fritzsche, Bleek, Meyer, Keil u. A., nicht wie Lange es falsch auslegt, sie, die Handauflegenden, werden sich besser befinden, werden genesen. Berichtet uns die Apostelgeschichte auch nicht, wie die Apostel Schlangen aufgehoben und vertilgt haben, denn *Act. 28, 3* ist nicht hierher zu rechnen, da es wohl ein Anfassen einer Schlange, aber nicht das gewollte, beabsichtigte, in dem Namen des Herrn vollzogene Anfassen derselben war, sondern ein zufälliges, unabsichtliches, oder wie sie ein ihnen irgendwie beigebrachtes Gift ohne Schaden tranken — die Sage weiss erst, dass Johannes solches erfahren, Pseudo-Isidorus Hisp. berichtet *de ortu et obitu patr. c. 73: (Joannes) bibens lethiferum haustum non solum evasit periculum, sed eodem prostratos poculo in vitae reparavit statum*, wer sich dafür interessirt, mag in Fabricius *Codex apocr. N. T. ed. II, 2, 575 ff.* das Weitere lesen —, so wird uns doch viel von wunderbaren Krankenheilungen der Apostel erzählt; *Act. 3, 2 ff. 5, 15* u. s. w., vgl. auch 1 Kor. 12, 9, wie ja die Synoptiker schon Krankenheilungen, welche sie und die 70 Jünger wirkten, berichten oder andeuten. Matth. 10, 1. Mark. 3, 15 u. 6, 13. Grosses verheisst der Herr denen, die an seinen Namen glauben, grösseres verschweigt er noch. Bengel bemerkt gut: *non commemoratur hic resurrectio mortuorum: Jesus Christus plus praestitit, quam promisit. Sed nec nisi Tabea per Petrum, Eutychus per Paulum resuscitati leguntur. Nam salvatore in gloriam ingresso optabilius est per fidem ex hoc mundo in alterum evolare quam in hanc vitam redire.*

V. 19. Und der Herr, nachdem er mit ihnen geredet hatte, ward er aufgehoben gen Himmel und sitzt zur rechten Hand Gottes.

Mit einem οὖν knüpft der Evangelist diesen kurzen Bericht von der Himmelfahrt des Herrn an das Vorhergehende an. Es ist dieses οὖν zusammen mit den Worten μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς so aufgefasst worden, als wenn Markus dadurch aussagen wolle, die Auffahrt sei unmittelbar nach jenen Gebots- und Verheissungsworten geschehen. Wir müssten dann, wenn wir unsere Perikope von einer einzigen einzelnen Erscheinung verstehen, mit Strauss, Br. Bauer, Kinkel, Greve u. A. behaupten, dass die Himmelfahrt in Jerusalem an dem Osterabende spät noch stattgefunden habe, und zwar in dem Gemache, da der Auferstandene den ἀνακειμένοις erschienen war. Wir würden dann aber auch gezwungen sein, das, was V. 20 geschrieben steht und ohne alle Umstände diesem Verse angehängt ist, als sofort geschehen zu setzen, und erhielten somit hier die seltsame Nachricht, dass an dem Osterabende Jesus aufgefahren ist gen Himmel und seine Apostel ausgegangen sind in alle Welt. Das geht nicht an, und so erhalten wir aus unserem Texte selbst Fingerweise, dass wir, was hier in einem Zuge erzählt wird, wohl zeitlich aus einander zu halten haben. Es ist bekanntlich von Kinkel schon in einer Abhandlung der Gedanke ausgesprochen worden, dass Jesus nicht ein Mal, sondern wiederholt gen Himmel gefahren sei; dieser Gedanke schien auf den Weg gefallen zu sein, ist aber auffallender Weise 1868 wieder von einem gläubigen Theologen

aufgestellt worden, nicht aus dem Kitzel, sich berühmt zu machen, sondern aus Ehrfurcht vor dem Worte Gottes. Diesem, Greve ist sein Name, ist die eigentliche Himmelfahrt nicht diejenige, welche nach dem ausführlichen Berichte der Apostelgeschichte am 40sten Tage nach Ostern stattfand, sondern vielmehr eine von ihm auf das Osterfest festgesetzte; die Himmelfahrt an dem 40sten Tage ist nur eine Nachfeier jener Osterhimmelfahrt. Joh. 20, 17 soll die Stelle sein, welche die kirchliche Annahme über den Haufen wirft; das Wort des Herrn an die Maria Magdalena: *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου*: soll kategorisch diese Auffassung fordern. Was an dem Ostertage geschah, ohne dass die Jünger es sahen, wiederholte sich an dem vierzigsten Tage nachher vor den Augen der auserwählten Zeugen. Alle Erscheinungen des Auferstandenen in dieser grossen Zwischenzeit sind dann Herabkünfte des Herrn, der gen Himmel gefahren ist, um seine Gläubigen im Glauben zu stärken, denn nach jeder Erscheinung kehrte er wieder in den Himmel zurück. Da die Jünger im Glauben fest geworden waren, hörten die Erscheinungen des Genhimmelgefahrenen mit der am vierzigsten Tage auf. Wie kann man aber aus diesem Präsens *ἀναβαίνω* herauspressen, dass Christus damals schon aufgefahren sei? Erklärt sich dieses Präsens nicht ganz einfach dadurch, dass dem Herrn seine Auffahrt eine ganz gewisse, mit seiner Auferstehung nothwendig gesetzte, also in die damalige Gegenwart hereinragende Thatsache ist? Wir verharren bei der Auffassung, welche die christliche Kirche von Anfang an gehegt hat, und finden in unserem Verse die e i n z i g e Himmelfahrt Christi ausgesagt. Eine nähere Beschreibung dieses ganz einzigartigen Aktes gibt uns Markus nicht; er begnügt sich mit den wenigen Worten: *ὁ μὲν οὖν κύριος ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν*. Wann, wo, wie diese *ἀνάληψις* stattfand, erfahren wir von diesem kurzgebundenen Evangelisten nicht. Wenn Lukas uns nicht in seinem Evangelium und seiner Apostelgeschichte einen Bericht erstattet hätte, so könnten wir uns von dem ganzen Vorgange auch nicht die geringste Vorstellung machen. Bengel hebt hervor, dass hier nicht umsonst *ὁ κύριος* stehe: *magnifica et opportuna appellatio*. Ein Wink ist uns also gegeben, dass diese Auffahrt in den Himmel eine herrliche, majestätische war. Schön sagt Ewald: „es wurde der Augenblick des Scheidens selbst in entsprechender Erhabenheit gezeichnet: und wenn das A. T. in der Schilderung des Auffahrens Elias und des vergeblichen Suchens nach ihm durch seine Jünger ein Vorbild dafür bot, so wird hier die Zeichnung in beiden Hinsichten nicht nur noch weit erhabener, sondern auch mitten in der Erhabenheit noch ungleich einfacher, wie das Erhabenste immer auch das Einfachste sein kann. Hier bedarf es keiner feurigen Wagen und Rosse wie dort bei Elia; er wird östlich von Jerusalem von dem Oelberge vor den Augen der Jünger erhoben, und eine Wolke hub ihn aus ihren Augen. Und wenn Elias Jünger erst vergeblich ihn zu suchen gehen müssen, so erblicken Christus Jünger, seinem Verschwinden nachschauend, alsbald zwei himmlische Männer, ihnen zurufend, nicht müssig in den Himmel zu schauen, sondern die künftige Widerkunft des Verklärten aus demselben Himmel ruhigen Geistes zu erwarten.“ Als *κύριος* ward Jesus in den Himmel aufgenommen, denn er ward von einer Wolke als des Menschen Sohn aufgenommen. Die Wolken sind nicht bloss der Wagen des lebendigen Gottes, auf dem er in grosser Kraft und Herrlichkeit über die Erde dahinfährt, diese Wolke trägt ja auch den Herrn nicht über die Erde dahin, sondern von der Erde hinauf; die

Wolke ist auch der Wohnsitz und Thronsitz des Allerhöchsten, wie wir aus Matth. 17, 5 und Parallelen erkennen. Gottes Thron schwebt zu der Erde nieder, um den aufzunehmen, der nun zu des Vaters Rechten thronen soll in Ewigkeit. Und diesen lichten Gottesthron besteigt Jesus als *ὁ κύριος*; er lässt seine Leiblichkeit, seine menschliche Natur, unser Fleisch und Blut nicht zurück, er ist seines Leibes Herr geworden und durch die Kraft seines Geistes seine Leiblichkeit durchgeistet, verklärt und in das ewige Leben verschlungen. Er ward aufgenommen in den Himmel. Was haben wir darunter zu verstehen, einen bestimmten Ort oder einen bestimmten Zustand? Die reformirten Theologen sprechen sich bekanntlich dafür aus, dass der Herr durch seine Himmelfahrt von dieser Erde nach einem andern bestimmten Orte in dem Himmel gegangen sei; so sagt Zwingli: *Augustinus dixit, Christi corpus in aliquo coeli loco esse oportere propter veri corporis modum. Non est igitur magis in pluribus locis, quam nostra corpora. — Humanitas perpetuo circumscripta manet.* Aehnlich, um noch einen anzuführen, Aretius: *Christus homo non minus post ascensionem quam ante certo, finito spatio continetur.* Die lutherische Theologie hat gegen diese Bestimmungen von Anfang sich entschieden erklärt, und noch die neueren dogmatischen Vertreter der lutherischen Confession sprechen sich dahin aus, dass der Himmel hier nicht eine bestimmte Oertlichkeit bezeichne, sondern einen überweltlichen Zustand. Thomasius sagt (2, 283): „dass damit nicht der Hingang an einen räumlichen Ort gemeint sei, ersieht man schon daraus, dass Jesus selbst seine Auffahrt bald als ein Hingehen zum Vater, bald als ein Gehen dahin, *ὅπου ἦν πρότερον* Joh. 3, 13. 6, 62. 20, 17 bezeichnet, und dass sie Petrus Apostelg. 2, 33, 34 geradezu mit dem ‚Sich setzen zur Rechten des Vaters‘ identificirt. Der Himmel, in den er zurückkehrt, ist derselbe, aus dem er gekommen, und kann daher hier so wenig als dort an eine Lokalität gedacht werden. Es ist der Stand der Ueberweltlichkeit, der vollen unbeschränkten Gemeinschaft mit Gott, in den er zurückgeht, und zwar mit seinem aus dem Tode wiedergenommenen Leibe. Mit Recht bemerken unsere alten Dogmatiker zu Stellen wie Eph. 1, 20, *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* sei Bezeichnung des *status coelestis*, auch heisst es ja anderwärts nicht nur, er sei durch die Himmel, sondern auch *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* gekommen oder erhoben Hebr. 7, 26. 4, 14. Eph. 4, 10, wozu Harless bemerkt, ‚des Herrn Sitz ist der Himmel und doch auch über allen Himmeln, weil nicht der sichtbare Raum der Himmel, sondern die Herrlichkeit einer über alles erhabenen Erhabenheit die Wohnung seines Wesens ist‘, und v. Hofmann 2, 1, 535: ‚wo von Jesu nicht gesagt werden sollte, dass er aus dieser Welt hinweg zu Gott gegangen, da genügte *εἰς τὸν οὐρανόν*; dagegen wo alle nur irgend denkbare innerweltliche Beschlossenheit oder jede mögliche Schranke zwischen dem überweltlichen Gotte und ihm ausdrücklich verneint werden soll, da heisst es *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* oder dem ähnlich‘. So ist es, und wird daher auch die einzige Stelle, welche man mit einigem Schein dagegen anzuführen pflegt, Apostelg. 3, 21, *ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι ἄχρι* u. s. w., nicht von einer lokalen Inclusion zu verstehen sein, sondern sie wird ihren Gegensatz haben an der sichtbaren Herrlichkeit, in der Christus am Schlusse der Zeit wieder erscheinen wird.“ Aehnlich spricht sich Sartorius, Kahnis und auch Philippi in seiner kirchlichen Glaubenslehre aus. Das Eine steht fest, dass die neutestamentlichen Schriftsteller, wenn sie von einer Himmelfahrt des Herrn reden, ein Weg-

gehen des Herrn von dieser Erde aussagen wollen. Nahe liegt es da, den Himmel als den Ort zu fassen, wo Christus nun weilt. Thomasius Einwurf, dass Jesus sein gen Himmel Fahren darstelle als ein Gehen zum Vater, als ein Gehen dahin, wo er früher war, ist nicht schlagend; denn es wäre ja möglich, was neuerdings mehrfach von theosophischen Theologen aufgestellt worden ist, dass es in diesem *κόσμος* ein Centrum gäbe, von wo aus Gott das Weltregiment versieht, dass der *οὐρανός* die herrliche Stätte der Centraloffenbarung Gottes innerhalb der vom Leben Gottes schon durchdrungenen Schöpfungskreise wäre. An und für sich wird man diesen Gedanken nicht kurzer Hand abweisen können; hat Gott die Welt gesetzt, hat Gott sich zu der Welt in ein Verhältniss gesetzt, so ist es Gottes durchaus nicht unwürdig, innerhalb dieser Welt sich einen Punkt ausersehen zu haben, von welchem alle Bewegung ausgeht. Allein diese Auffassung scheitert, wenn auch nicht an dem Sitzen zur Rechten Gottes, so doch an den Ausführungen des Hebräerbriefes, nach welchen der Herr, der in den Himmel eingegangen ist, nicht in den von den himmlischen Kreaturen erfüllten Himmelskreisen stehen geblieben ist, um von ihnen, denen es auch gelüstete, hineinzuschauen in das Geheimniss der Gottseligkeit, die Opfer des Lobes und Dankes zu empfangen, sondern durch diesen Gottestempel unaufhaltsam gegangen ist, vgl. Hebr. 4, 14. 7, 26, um in dem Allerheiligsten als unser Hoherpriester zu walten. Hebr. 10, 19 ff. Hiernach ist Christus nicht bloss zu dem innerweltlichen, von seinen Kreaturen umringten Gott und Vater durch die Himmelfahrt gelangt, sondern auch zu dem überweltlichen und in seiner vor Grundlegung der Welt schon vorhandenen *δόξα* thronenden Gott und Vater. „Bei der Himmelfahrt wurde der Herr," sagen wir mit Sartorius, „in Kraft der Allmacht der Anziehungskraft der Erde entnommen und ihren räumlichen Schranken entrückt, in den Himmel erhoben, der der schrankenlose Wohnsitz des allgegenwärtigen Gottes ist. Er hat sich also durch seine Himmelfahrt nicht von uns entfernt und in entlegene Räume von unserer Welt zurückgezogen; im Gegentheil, er ist uns dadurch erst recht nahe geworden. Denn wäre er immer noch gebunden an die irdischen Schranken der menschlichen Natur, so könnte er immer nur an einem bestimmten Orte weilen, und nur zeit- und räumlich zu einem andern sich fortbewegen. Nun er aber über die irdischen Schranken des Raumes und der Zeit erhaben ist, kann er überall sein, wo wir sein bedürfen, und seine Verheissung wahr machen Matth. 28, 20: siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende, und 18, 20: wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen." Luther führt diesen letzten Gedanken in der Himmelfahrtspredigt seiner Hauspostille trefflich also aus: „darum muss man seine Himmelfahrt lassen ein thätig und kräftig Ding sein, das immerdar im Schwange gehe, und nicht gedenken, dass er dahin sei gefahren und da oben sitze, und uns hier regieren lasse, sondern darum ist er hinauf gefahren, dass er da am meisten kann schaffen und regieren. Denn wenn er auf Erden wäre geblieben sichtiglich vor den Leuten, hätte er nicht so viel mögen schaffen; denn es hätten nicht alle Leute bei ihm sein können und ihn hören. Darum hat er eine solche Weise angefangen, dass er mit Allen zu schaffen habe und in Allen regiere, dass er es ihnen Allen predige und sie es Alle hören und er bei Allen sein kann. Darum hüte dich, dass du dir nicht also gedenkest, dass er jetzt weit von uns kommen sei, sondern gerade Widersinns: da er auf Erden

war, war er uns zu ferne; jetzt ist er uns zu nahe. Das kann die Vernunft nicht fassen, wie es zugehe, darum ist es ein Artikel des Glaubens, und an den Worten der Schrift müssen wir halten, hangen und glauben —, denn das sind hohe, mächtige Worte und geben dem Herzen grossen Trost, dass die, so solches glauben, freudig und muthig werden und darauf trotzen und sprechen: mein Herr Christus ist ein Herr über Tod, Teufel, Sünde, Gerechtigkeit, Leib, Leben, Feind und Freunde — wofür soll ich mich fürchten?"

Mit dieser Aussage, dass der Herr in den Himmel aufgenommen worden sei, verknüpft Markus nun diese weitere: *καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*. Daran, dass die Jünger diesen Vorgang sinnlich anschauten, was Schulthess meinte, ist natürlich nicht zu denken, ebenso wenig kann dieses Sitzen, wie Meyer es fassen will, ein lokales Faktum, eine wirkliche Sitzeinnahme auf der göttlichen Thronstätte sein. Der Ausdruck gibt sich selbst als einen bildlichen; sollte hier ein lokales Faktum, also das Einnehmen eines bestimmten Raumes ausgesagt sein, so bliebe ja nichts anderes übrig, als die Rechte Gottes auch als Raum einnehmend, räumlich zu fassen und Gott eine Leiblichkeit, eine Körperlichkeit, wie die neuere Theologie sich hin und wieder dem zuneigt, zuzuschreiben. Die heilige Schrift aber betont im A. und N. T. so scharf die Leiblosigkeit, die reine Geistigkeit Gottes, dass, wenn sie von Gliedern Gottes redet, wir diese Glieder nur als die Repräsentanten von gewissen Eigenschaften und Thätigkeiten, d. h. als Symbole fassen können. Die Rechte Gottes ist nicht ein gewisser, umschriebener Platz in dem Himmel, sondern sie ist die Kraft, mit welcher Gott Himmel und Erde erfüllt. Der Herr sitzt also an der Seite des weltmächtigen, des das ganze Universum durchwaltenden und beherrschenden Gottes. Was soll das nun aussagen? Die Meinungen der älteren Exegeten und Dogmatiker sind hierüber einig; Luther sagt trefflich: „wo Gott und was Gottes Rechte ist und heisst, da ist Christus, des Menschen Sohn. Das will auch Christus, so oft er im Evangelio bekennt, dass ihm alles sei übergeben vom Vater und alles unter seine Füsse gethan, d. i. er ist zur Rechten Gottes, welches nichts anders ist, denn dass er auch als Mensch über alle Dinge ist, alle Dinge unter sich hat und darüber regiert. Drum muss er auch nahe dabei, darinnen und darum sein, alles in Händen haben. Sitzen zur Rechten ist so viel als regieren und Macht haben über alles." Zu Ps. 110: „setze dich zu meiner Rechten", bemerkt er weiter: „das heisst je mit einem Worte hoch gehoben und zum herrlichen Könige gesetzt, nicht über das Schloss zu Jerusalem, noch Kaiserthum zu Babylon, Rom oder Constantinopel, oder den ganzen Erdboden, welches wäre ja eine grosse Macht: ja auch nicht über den Himmel, Sterne und alles, was man mit Augen sehen kann; sondern noch viel höher und weiter; setze dich, spricht er, neben mich, auf den hohen Stuhl, da ich sitze, und sei mir gleich. Denn das heisst er neben ihm sitzen, nicht zu Füssen, sondern zur Rechten, das ist, in dieselbige Majestät und Gewalt, die da heisst eine göttliche Gewalt." Melanthon sagt ganz ähnlich: *est regnare aequali potentia. Dextra significat potentiam.* Die Reformirten widersprechen dem nicht im mindesten; Calvin bemerkt in den Institutionen 2, 16, 15: *mox subiicitur, consedisse ad Patris dexteram: similitudine scilicet a principibus sumpta, qui suos habent assessores, quibus regendi imperandique vices demandant. Ita Christus, in quo exaltari et per cuius manum regnare vult Pater, in*

eius dexteram receptus dicitur, acsi diceretur coeli ac terrae dominio inauguratus, commissae sibi administrationis possessionem solenniter adiisse: nec semel adiisse tantum, sed in ea perstare, donec ad iudicium descendat. In der neueren Zeit hat man aber an diesem Consensus der Lehre gerüttelt; v. Hofmann sagt in seinem ersten grösseren Werke Weissagung und Erfüllung 2, 185, Sitzen zur Rechten bedeute, „der Ehre desselben theilhaftig sein, also königlicher Ehre, wenn der Ehrende ein König, und göttlicher Ehre, wenn er Gott ist. Theilnahme an der Herrschaft bezeichnet der Ausdruck nicht.“ In dem Schriftbeweise hat er allerdings diese Ansicht aufgegeben, denn er sagt hier (2, 1, 528): „insofern nun Gottes Thronen mit seiner überweltlichen Weltgegenwart eins und dasselbe ist, haben wir auch Jesu Sitzen zur Rechten Gottes als Theilnahme an Gottes überweltlicher Weltgegenwart zu verstehen, im Gegensatz zu aller innerweltlichen Einschränkung.“ Allein v. Hofmanns ursprüngliche Ansicht ist später, um nur einen Exegeten und einen Dogmatiker zu nennen, von Bleek und von Rothe nicht ohne Beifall bis zuletzt vertheidigt worden. Hengstenberg bemerkt dagegen zu Ps. 110: „kommt nie als blosse Ehrenbezeigung vor, es bezeichnet immer die Theilnahme an der Macht und Herrschaft.“ Sollte er mit seinem scharfen Urtheile wirklich recht haben? Ich glaube es nicht; wenn Salomo seine Mutter Bathseba zu seiner Rechten sitzen liess, 1 Kön. 2, 19, wollte er schwerlich sie zu seiner Mitregentin annehmen. An und für sich kann der Sitz zur Rechten sowohl eine blosse Ehrenbezeigung, als auch die Deklaration einer verliehenen Machtvollkommenheit sein. In dem N. T. kommt unsere Redensart bestimmt in diesem letzteren Sinne vor, Matth. 20, 21. Der Herr legt die Bitte der Salome, dass der eine von ihren Söhnen zu seiner Rechten, der andere aber zur Linken sitzen solle, so aus, dass er darin die Bitte um Theilnahme an der Herrschaft in dem Himmelreiche erkannte; er sprach desshalb: ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen und die Oberherren haben Gewalt (V. 25). Da der Ausdruck *καθίζειν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ* nach dem einstimmigen Zeugnisse aller Schriftforscher aus dem Psalmworte Ps. 110, 1 geflossen ist, so wird, um die Frage: Ehre oder Herrschaft? richtig zu entscheiden, untersucht werden müssen, ob Gott in jener Stelle dem Angeredeten bloss eine Ehre erweisen, oder ihm eine Machtfülle überweisen will. Der Psalmist verräth durch die ersten Worte schon, mit denen er den Ausspruch des Herrn Herrn ankündigt, wie er dieses Wort gefasst hat und gefasst haben will: der Herr sprach zu meinem H e r r n; der Angeredete wird von vornherein schon als *κύριος* prädicirt und ihm damit eine *κυριότης* zuerkannt. In dem Gottesspruche ist dieser Sinn ganz evident, er meldet sich schon deutlich genug an in den Worten: bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füsse lege. Sollten diese Feinde dem Herrn nur die Ehre geben, so genügte es, dass sie bloss vor ihm sich beugen müssen, er soll aber über ihnen walten und schalten nach seinem Wohlgefallen. Der weitere Gottesspruch erweist die Richtigkeit dieser Betrachtung: ein Priester nach der Weise Melchisedeks soll der zur Rechten Gottes Sitzende sein. Melchisedek war aber nicht ein Priester in grossen Ehren, sondern beides zugleich, Priester und König; die folgenden Ausführungen des königlichen Dichters verfolgen diesen Gedankengang weiter. Der König, welchen der Herr Herr inthronisirt hat, wird ja nun als der Herrscher seiner Feinde, als der Ueberwinder aller Könige, somit als der Herr aller Herren und König aller Könige gepriesen.

Das N. T. sieht in dem zur Rechten Gottes sitzenden Herrn den *παντοκράτωρ* Offenb. 1, 8, den *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Hebr. 1, 3. Knapp hat das in seiner lesenswerthen Abhandlung *de Jesu Christo ad dextram Dei sedente* (die zweite in den *Scripta varii argumenti*) eingehend ausgeführt und zum Schlusse seine Ansicht so zusammengefasst: *in ea maneamus sententia, ut sedere ad dextram Dei, ubi de Jesu Christo dicitur, significare censeamus imperare cum Deo atque auspiciis divinis, referamusque non ad divinam illius maiestatem, sed ad regimen illud, quod Theologorum consuetudo Christi conciliatoris, vulgo mediatoris, seu oeconomicum appellavit.* Am schlagendsten ist für diese Auffassung *Act. 2, 34 ff.*, dort deducirt Petrus aus Ps. 110, 1 nicht bloss V. 34, dass Christus *ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς*, sondern auch V. 36, *ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν.* Calvin sagt in jener angezogenen Stelle weiter: *constituit illum Pater ad dexteram suam supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc seculo, sed in futuro. Et omnia subiecit sub pedibus eius et ipsum dedit caput ecclesiae supra omnia. Eph. 1, 20 ff. cf. Phil. 2, 9. 1 Cor. 15, 27. Eph. 4, 15. Act. 2, 33, 34 et 3, 21. Ebr. 1, 4. Vides, quorsum pertineat illa sessio: nempe, ut eius maiestatem tum coelestes, tum terrenae creaturae suspiciant, manu eius regantur, nutum intueantur, virtuti subiectae sint. Neque aliud volunt apostoli, quum illam toties commemorant, quam ut eius arbitrio permissa esse universa doceant. Quare non recte illi, qui beatitudinem simpliciter designari putant.* Das Sitzen zur Rechten Gottes will den Herrn, was unter den neueren Auslegern Kühnöl, de Wette, Meyer, Keil u. A. mit Recht annehmen, in seiner Stellung zur Welt zeichnen, es sagt von ihm aus, dass er an der göttlichen Macht und Weltherrschaft theilnimmt. Er thront in sicherer, heiterer Ruhe zu der Rechten Gottes; sein Reich wird hart angegriffen in dieser Welt, die Seinen halten wohl seine Sache mehr als ein Mal für verloren, die Könige im Lande lehnen sich auf und die Herren rathschlagen mit einander wider den Herrn und seinen Gesalbten: lasset uns zerreissen ihre Bande und von uns werfen ihre Seile: aber der im Himmel wohnet, lachet ihrer und der Herr spottet ihrer. Er erhebt sich nicht von seinem Stuhle, dass seine Rechte ihm helfe; als er noch in dem Stande der Niedrigkeit sich befand, trieb er schon durch den blossen Finger die Teufel aus, müssen da dem in seine Herrlichkeit Eingegangenen nicht alle Gewalten im Himmel und auf Erden auf den blossen Wink unterthan sein? Er hat sich an dem Tage seiner Himmelfahrt gesetzt zur Rechten der Majestät in der Höhe und überwindet ohne Kampf und Arbeit, von seinem Stuhle aus, sitzend, alle seine Feinde! Der gen Himmel Gefahrene sitzt zur Rechten Gottes als des Menschen Sohn in der Klarheit; unser Bruder ist also unser Regent und so wir seine Brüder sind, ist sein Sieg jetzt schon unser Sieg, sitzen wir mit ihm zur Rechten des Vaters auf dem Stuhle der Herrschaft.

V. 20. Sie aber gingen aus und predigten an allen Orten und der Herr wirkte mit ihnen und bekräftigte das Wort durch die mitfolgenden Zeichen.

Zur Rechten Gottes sitzt der Herr, es heisst *ἐκ δεξιῶν*, nicht *ἐν δεξιᾷ*, wie Eph. 1, 20 zum Beispiel; denn der Evangelist will, während Paulus mit der Präposition *ἐν* das Ruhen Christi zur Rechten Gottes darstellt, das Wirken, das Handeln des Herrn von der Rechten Gottes aus malen. Was

Lukas in der Apostelgeschichte mit seinem δεύτερος λόγος andeutet, das meint auch Markus. Die Apostelgeschichte ist ihm Lebensgeschichte des zur Rechten Gottes erhöheten Christus, das Werk der Apostel ist ihm Christi Werk durch sie! Sie, die beauftragten Elfe, machten sich auf und gingen nicht von Jerusalem, sondern wohl, das Ende greift auf den Anfang zurück, aus dem jüdischen Lande hinaus in alle Welt. Sie gingen nicht allein, der Herr ging mit ihnen, nicht Gott, was Grotius und Fritzsche meinen, sondern Christus, der in dem letzten Verse schon ὁ κύριος genannt worden war, so Bleek, Meyer u. A. Er that ein Zwiefaches, er wirkte mit ihnen und gab ihnen diese Zeichen, welche er V. 17 und 18 den Gläubigen verheissen hatte. Worin die Mitwirksamkeit des Herrn bestand, wird nicht näher angegeben; es liesse sich sagen, dass er in ihnen, in ihren Herzen wirkte, dass er etwa den Trieb, der so schon in ihnen war, das Evangelium aller Wegen zu verkündigen, noch ganz besonders in ihnen erregte und stärkte; es wäre aber auch möglich, dieses Mitwirken Christi darin zu suchen, dass er den Boten, welche in seinem Namen ausgingen, die Stätten ihrer Wirksamkeit eröffnete, die Herzen zu ihnen hinzog und überhaupt alles auf ihre Erscheinung zurüstete. Das Wort, welches diese Boten in alle Welt hintrugen, machte der Herr fest, d. h. erwies er als Gottes Wort und Gottes Kraft durch die Zeichen, welche den Jüngern nachfolgten. Ob diese Werke von den Aposteln geschehen, was Bleek annimmt, oder von denen, welche sie zum Glauben bekehrt hatten, was Meyer will, sagt Markus nicht ausdrücklich, jedoch liegt Bleeks Gedanke näher, wie denn auch die Apostelgeschichte nicht von Wundern erzählt, welche die Bekehrten wirkten, sondern von Wundern, welche die Botschafter Christi in seinem Namen verrichteten. Die Werke beweisen den Mann und Gotteszeichen bezeugen die Zeugen Jesu.

Wir haben hier ein Fest, welches nur einen Tag in Anspruch nimmt; die Betrachtung darf desshalb nicht ausschliesslich bei der objektiven Heilsthatsache verharren, sie muss auch auf die Nachfahrt des Christenmenschen eingehen.

Was ist die Himmelfahrt des Herrn?

1. Der einzig würdige Schlussstein seines Lebens auf Erden,
2. der alles tragende Grundstein seines Lebens in dem Himmel.

Die Himmelfahrt des Herrn des Herrn Vollendung!

1. Als des Propheten,
2. als des Hohenpriesters,
3. als des Königes.

Die Herrlichkeit Jesu am Tage seiner Auffahrt.

1. Er wird aufgehoben gen Himmel,
2. er sitzt zur Rechten Gottes.

Alles erfüllt des Herrn Herrlichkeit!

1. In alle Welt gehen seine Jünger aus,
2. und er nimmt selbst der Himmel Himmel ein.

Welchen Abschied macht der Herr mit seinen Jüngern?

1. Er straft ihren harten Unglauben,
2. er gibt ihnen seine letzten Befehle,
3. er tröstet sie mit seinen grossen Verheissungen,
4. er bleibt bei ihnen mit seinem Wort und Zeichen.

Was tröstet uns bei des Herrn Hingang?

1. Dass er uns den Glauben hinterlassen hat, und dass wir durch diesen Glauben die Welt überwinden;
2. dass er zur Rechten Gottes sitzt, und dass wir durch ihn zu Gott kommen.

Der Weg zu Jesu in dem Himmel.

Er geht 1. durch Busse,
2. durch Glauben,
3. durch Arbeit in der Liebe.

Warum feiern wir den Heimgang des Herrn als ein seliges Freudenfest?

Weil uns der Heimgang des Herrn 1. eine Gottesbürgschaft ist für die Herrlichkeit dessen, an den wir glauben;
2. ein kräftiges Zeugniss dafür, dass alle zum Reiche des Herrn berufen sind;
3. ein sicheres Unterpfand der Hülfe, die wir von oben zu erwarten haben.

Die Erde im Licht der Himmelfahrt.

1. Eine Schule des Glaubens,
2. eine Stätte der Verheissung,
3. ein Tempel der Ehre Gottes.

Der Himmel im Licht der Himmelfahrt.

1. Hoch über dieser Welt,
2. aufgethan für diese Welt,
3. sich herabsenkend auf diese Welt.

Das Testament des Herrn, der gen Himmel fährt.

1. Aller Kreatur das seligmachende Evangelium,
2. seinen Gläubigen wundersame Kräfte.

2. Der Sonntag Exaudi.

Joh. 15, 26—16, 4.

Die katholische Kirche hat diesen Sonntag nicht bloss durch die Bezeichnung: *dominica infra octavam ascensionis*, sondern auch durch das Offertorium: *ascendit Deus in iubilatione* mit dem vorhergehenden Festtage in die engste Verbindung gebracht. Er sieht aber nicht bloss rückwärts, er ist die Parasceve auf Pfingsten, er hat somit ein doppeltes Angesicht. Die Perikope entspricht trefflich dieser äusseren Stellung des Sonntags; auch sie blickt zurück und blickt vorwärts. Der Herr, der gen Himmel gefahren ist, hat seinen Jüngern das Gebot gegeben, dass sie seine Zeugen sein sollen bis an der Welt Ende; dieses Gebot bringt unsere Perikope nochmals in Erinnerung. Sie weist nach, dass die Apostel von Christus zeugen können und müssen: eine feindselige Welt steht den Zeugen gegenüber, aber die Feindschaft der Welt kann ihnen die Freudigkeit zum Zeugnisse nicht rauben, ja die Welt kann ihrem Glaubenszeugnisse auf die Länge nicht widerstehen. Es gibt eben einen heiligen Geist, der da zeugt. Dieser fehlt noch, aber er wird kommen, der Herr verheisst ihn. *Exaudi, Domine, vocem meam, qua clamavi ad te, Alleluja.* Ps. 27, 7 und 8, ruft desshalb die gesammte Kirche und bittet um das Zeugniss des heiligen Geistes, um ihr Zeugenamt ausrichten zu können der Welt zu Frommen und dem Herrn zu Ehren.

K. 15, 26. W e n n a b e r d e r T r ö s t e r k o m m e n w i r d, w e l c h e n i c h e u c h s e n d e n w e r d e v o m V a t e r, d e r G e i s t d e r W a h r h e i t, d e r v o m V a t e r a u s g e h e t, d e r w i r d z e u g e n v o n m i r.

Die Partikel δέ heisst uns den Zusammenhang der Rede betrachten; denn sie ist adversativ und besagt, dass das, was der Herr hier spricht, dem, wovon eben die Rede war, die Spitze bietet und die Spitze abbricht. Jesus hatte bisher von dem Hasse geredet, welcher seine Jünger treffen werde; er hatte ihnen näher dargestellt, wie sie um seines Namens willen diesen Hass erfahren würden, wie in diesem Hasse die Schrift erfüllt werde. Gegen diesen Hass will er die Seinen noch weiter waffnen; er vertröstet sie auf den heiligen Geist. Trefflich sagt Calvin, welcher aus reicher Erfahrung reden durfte: *et certe hoc unum est nostrum praesidium, quum mundus undique tumultuatur, quod Dei veritas, per spiritum sanctum in cordibus nostris obsignata, quicquid in mundo est, infra se despicit. Nam si obnoxia esset hominum iudiciis, centies quotidie fidem nostram obrui contingeret. Ergo diligenter notandum est, ubinam inter tot varias agitationes consistere nos oporteat, nempe quia non spiritum huius mundi accipimus, sed spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo nobis donata sunt. 1 Cor. 2, 12. Unus ille testis potenter discutit, dissipat, evertit, quicquid ab hoc mundo in altum attolitur ad obscurandam aut pessumdandam Dei veritatem. Quicunque hoc spiritu praediti erunt, adeo periculum non est, ut propter mundi odia vel contemptum animum despondeant, ut unus quilibet eorum futurus sit totius mundi victor. Interea cavendum est, ne ab hominum respectu pendeamus. Quamdiu enim ita vagabitur fides, imo simulatque ex Dei sanctuario egressa fuerit, misere fluctuari necesse est: ergo ad interius et arcanum spiritus testimonium*

revocanda est, quod sibi e coelo datum esse, norunt fideles. Auf das Kommen des heiligen Geistes verweist der Herr seine dem Kampfe entgegengehenden Jünger; wenn jener kommt, von dessen hülfreichem Kommen er schon 14, 16 und 26 geredet hat, hat es mit ihnen keine Noth mehr. Weil der heilige Geist sich ihnen naht wie ein Freund in der Noth, wie der Sachwalter, welcher ihre gefährdete, dem Anscheine nach auch verlorene Sache wider alle Feinde im Gerichte zum Siege hinausführen wird, heisst es, damit gleich dieses Geistes Art und Werk in die Augen leuchte, nicht *τὸ πνεῦμα ἅγιον*, sondern *ὁ παράκλητος*. Christus, der von den Seinen weggeht und sie in der hassenden Welt zurücklässt und den Hass der Welt ihnen zuzieht, will den andern Beistand ihnen von dem Vater senden. Dieser andere Beistand ist *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται.* Chrysostomus findet es schon bedeutsam, dass der heilige Geist hier noch mit einem zweiten Namen benannt wird: *ἐκεῖνος ἀξιόπιστος ἔσται, πνεῦμα γὰρ ἀληθείας ἐστί.* Wir sagen aber wohl besser, wie der heilige Geist, weil er in seinem Grund und Wesen heilig ist, den Jüngern des Herrn, welche ohne Ursache von der Welt gehasst, welche wegen der von dem heiligen Geiste in ihnen gewirkten Heiligkeit von der Welt, die im Argen liegt und im Argen liegen bleiben will, verfolgt werden, als Paraklet zur Seite treten muss, so kann er auch nicht umhin, von dem Herrn zu zeugen, denn er ist der Geist der Wahrheit und der Herr ist die Wahrheit. Von diesem Geiste der Wahrheit wird nun gesagt, dass er *παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται.* Zwei Auffassungen sind an und für sich statthaft, denn Baumgarten-Crusius, welcher durch die Formel „die Natur des Geistes: gottverwandt, gottesartig = *ἅγιον* 14, 26" bezeichnet findet, geht doch auch auf die erste der beiden möglichen Auslegungen zurück. Entweder nämlich steht *ἐκπορεύεσθαι* von dem ewigen Ausgange des heiligen Geistes oder von dem innerzeitlichen Gesendetwerden desselben in diese Welt. Während die alte Kirche hier eine Aussage über einen ewigen Akt innerhalb der Gottheit selbst fand, hat Calvin, dem wohl nur Theodorus von Mopsueste vorausgegangen war, schon *ἐκπορεύεσθαι* heilsökonomisch gefasst. Beza sagt sehr bestimmt: *certum est, hic non agi de ipsa spiritus essentia, sed de ipsius virtute et efficacia in nobis: cuius virtutis autorem facit Patrem, non ut sese vel ipsum spiritum sanctum excludat, sed ut discipulorum oculos a carnis infirmitate aversos ad deitatis intuitum evehat, ut norint videlicet, qua virtute sint deinceps confirmandi. Itaque huiusmodi testimonia nec a Graecis nec contra Graecos ad personae spiritus s. emanationem relativam sive originalem satis apposite sunt citata.* Coccejus, Lampe, Kühnöl sprachen sich ähnlich aus; v. Hofmann erneuerte diese Auffassung (vom Vater geht der Geist aus, wenn ihn Jesus sendet), ihm schliessen sich auch de Wette, Meyer, Keil an, Luthardt meint gar, die Analogie der Schriftaussagen fordere diess gebieterisch. Denn auch von Jesus lehre sie bloss das Ausgehen aus dem Vater zum Behuf der Vollziehung des göttlichen Liebeswillens und gehe hinsichtlich seines präexistenten Seins nicht über die Aussage *πρὸς τὸν θεὸν ἦν* hinaus. So sage sie uns auch vom Geiste bloss, er ist in Gott 1 Cor. 2, 10 f., bei Gott Apok. 1, 4. Röm. 8, 26; von seiner ewigen Genesis sage sie aber nichts. Luthardt will uns nun freilich das Recht nicht nehmen, die ewigen Verhältnisse aus den geschichtlichen zu erschliessen; in diesen hohen Dingen trauen wir aber wohl nicht mit Unrecht menschlichen Schlüssen nicht viel zu, wir möchten

gern einen festen Grund des Wortes Gottes unter unseren Füssen haben. Die altkirchliche Auslegung hat an Hilgenfeld, der hier eine gnostische Emanationsanschauung wittert, einen Bundesgenossen, in Lücke einen gelehrten Vertreter, in Stier einen beredten Anwalt. Es wird auf den Wechsel der Zeiten in den beiden Relativsätzen: ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός und ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται zu achten sein. Erklärt sich dieser in einer Periode vorkommende Wechsel zur Genüge, wenn man mit Hengstenberg sagt, das Präsens ist das zeitlose, welches in einer allgemeinen Sentenz steht, wenn er ausgeht, so geht er vom Vater aus: oder mit Luthardt redet: „bei dem Vater ist er (— also schon von ihm ausgegangen —) und von ihm her kommt er.“ Luthardts Paraphrase beweist, dass beide Sätze, wenn ἐκπορεύεται heilsökonomisch gefasst wird, im Grunde dasselbe aussagen, denn um die fatale Wiederholung zu verdecken, schiebt er den Worten: er geht vom Vater aus, den Sinn unter: er ist schon bei dem Vater als ein hervorgegangener, und, sagen wir gegen Hengstenberg, ist das Herausgehen ein zeitloses, so muss auch das Senden ein zeitloses sein, denn unter dem ökonomischen Gesichtspunkte angesehen, kann der heilige Geist nur aus dem Vater prodediren, wenn er gesandt wird. Da das Herausgehen des heiligen Geistes als ein schon in der Gegenwart stattfindendes, das Senden desselben aber als ein in der Zukunft liegendes dargestellt wird, halten wir beides, dem Buchstaben der Schrift gehorsam, aus einander und finden hier, was auch Godet wieder gefunden hat, von dem Herrn einen ewigen, uranfänglichen, zeitlosen Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater gelehrt. Wir scheinen nun durch diesen Fund in's Gedränge zu kommen mit der Lehre der Kirche, welche den heiligen Geist *a patre filioque* hervorgehen sieht. Calvin winkt auf zwei Gründe hin, warum Christus dem Vater den Ausgang des heiligen Geistes allein zuschreibt; er will einerseits die Seinen recht getrost und stark machen, andererseits seiner Demuth Ausdruck geben. Er sagt nämlich zu diesem letzten Relativsatz: *ad augendum auctoritatis pondus facit. Neque enim contra tam validos insultus, contra tot ac tam impetuosas machinas sufficeret Spiritus testimonium, nisi persuasi essemus a Deo profectum esse. Christus ergo est, qui spiritum mittit, sed ex coelesti gloria, ut sciamus, non humanum esse donum, sed certum divinae gratiae pignus. Unde apparet, quam frivola fuerit Graecorum argutia, quando horum verborum praetextu Spiritum a filio procedere negarunt. Patrem enim suo more Christus hic nominat, ut ad divinitatis suae intuitum attollat nostros oculos.* Bengel macht die feinsinnige Bemerkung, dass der Herr die von der Kirche bekannte Wahrheit durchscheinen lasse. *Spiritus Dei*, sagt er, *est idem Spiritus Christi. Röm. 8, 9. Gal. 4, 6. Utrumque hic innuitur, nam ut Paracletum mittere dicitur Filius, Patre non excluso: sic Spiritus veritatis a Patre (non excluso Filio) dicitur procedere.* Wir sagen einfach: es ist allerdings in der ganzen Schrift nirgends die bestimmte Aussage zu finden, dass der heilige Geist auch von dem Sohne ausgeht, umgekehrt ist aber auch kein Wort da, welches rund den Sohn von dem Ausgange des heiligen Geistes ausschliesst; es wird also über diesen Lehrpunkt aus dem christlichen Lehrganzen von der heiligen Trinität das Nöthige zu erheben sein. Da nun der heilige Geist, wie der Herr sagt, was er gibt, von dem Seinen nimmt, und der Vater und der Sohn eines ist, so würde, selbst wenn Christus nicht ausdrücklich der Herr des Geistes von dem Apostel 2 Kor. 3, 17 benannt

würde, der heilige Geist aus dem Vater und dem Sohne seinen ewigen Ausgang nehmen müssen. Geht der heilige Geist vom Vater aus, Olshausen denkt wie ein Strom aus dem Urquell und zieht Ezech. 47, 1. und Apok. 22, 1 an, so muss er ein solcher Geist sein, welcher wesentlich Gott ist, denn er hat ja dann von dem Vater sein Wesen. Dieser Paraklet, dieser Geist der Wahrheit, den Jesus so ausführlich und bedeutungsvoll einführt, *μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ*. Der Herr hebt das Subjekt, über welches kein Zweifel sein konnte, mit *ἐκεῖνος* energisch hervor; *ἐκεῖνος* greift, indem es über *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* hinwegspringt, auf *ὁ παράκλητος* zurück. Es soll, wie 14, 26. 16, 13 und 14, scharf hervorgehoben werden, dass der heilige Geist nicht ein Etwas, ein Ding, sondern ein Selbst, eine Person ist, worauf die gewählten Zeitwörter unseres Verses schon hindeuten und was die Aussage *μαρτυρήσει* entschieden fordert. „Also ist auch hierin genug gezeigt," bemerkt Luther, „dass der heilige Geist eine unterschiedene und andere Person ist, denn der Vater und der Sohn (weil Er spricht, der Tröster, den ich senden werde, der vom Vater ausgeht), und doch derselbige rechte, wahrhaftige, einige Gott." Herausgehen kann nur ein Wesen, welches Leben in sich hat, und das Werk des *μαρτυρεῖν* fordert erst recht die Persönlichkeit des heiligen Geistes. Denn was da zeugen soll, muss selbst von der Wahrheit der Sache, welcher das Zeugniss gilt, innerlichst überzeugt sein. Um des Herrn willen werden des Herrn Jünger von der Welt gehasst, auf den Herrn, den sie bekennen mit ihrem Munde, den sie tragen in ihren Herzen, ist der Hass der Welt gerichtet; sollen die Jünger wider diesen Hass gerüstet sein, so kann das Zeugniss des heiligen Geistes sich nicht auf diess oder jenes beziehen, sondern muss direkt auf den Herrn gehen; je mehr die Welt den Glauben an den Herrn und die Liebe zu ihm erschüttern möchte, desto mehr muss der heilige Geist diesen Glauben und diese Liebe pflegen und stärken. Jesus verheisst es, denn er sagt: *ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ*. Das Subjekt, welchem der heilige Geist den Herrn Jesus als den Christ, als den Sohn des lebendigen Gottes bezeugt, wird nicht näher angegeben; es liesse sich desshalb mit Euthymius sagen: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διαφόρως μαρτυρήσει πάντως· μαρτυρήσει δέ, ἐλλάμπον ταῖς καρδίαις ὑμῶν εἰς πληροφορίαν τελειοτέραν καὶ τερατουργοῦν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου*. Grotius hebt die letzte Zeugnissart ausschliesslich hervor; er bemerkt: *donum enim linguarum (ut alia dona omittamus) non alii fini serviebat, quam ad agendam Jesu caussam; quod quum non posset esse nisi a patre, appertissime pater hanc caussam probabat.* Bei dieser Auffassung, welcher sich Weiss auch zuwendet, der an ein Zeichen des Geistes in den Herzen der Hörer denkt, würde dann die Welt das Subjekt sein, dem das Zeugniss des heiligen Geistes gilt. Treffend erinnert dagegen Hengstenberg: „das *ὑμῖν* ist wohl zu beachten. Es zeigt, dass der heilige Geist hier nach seiner Einwohnung in den Aposteln in Betracht kommt, nicht nach seiner unmittelbaren Wirksamkeit in den Gemüthern derer, welchen sie das Wort verkünden." Und eben so richtig weist Godet auf das *περὶ ἐμοῦ* hin: in dem Falle, dass hier auf die von dem heiligen Geiste bewirkten Wunder als Bürgschaft für die Sendung Jesu hingezielt wäre, würde es nicht *περὶ ἐμοῦ*, sondern *ὑπὲρ ἐμοῦ* heissen. Wir halten also den ersten Gedanken des Euthymius fest, was Augustinus schon vorher bestimmt gethan hatte. Dieser zeigt an dem Apostel Petrus die Kraft des Zeugnisses, welches der heilige Geist in den Herzen der

Gläubigen für den Herrn ablegt. *Dabit enim vobis fiduciam testimonium perhibendi caritas Dei diffusa in cordibus vestris per spiritum sanctum, qui dabitur vobis. Quae utique Petro adhuc defuit, quando mulieris ancillae interrogatione perterritus, non potuit verum testimonium perhibere.* — *Qui (amor), postea quam illi est abundantia gratiae largioris infusus, sic ad perhibendum de Christo testimonium quondam eius frigidum pectus accendit, atque illa prius trepida, quae veritatem suppresserant, ora reseravit, ut cum omnes, in quos venerat spiritus sanctus, linguis omnium gentium loquerentur, Judaeorum circumstantibus turbis, solus ad testimonium de Christo perhibendum prae caeteris promptius emicaret.* Wollen wir bestimmter das Zeugniss erheben, welches der heilige Geist den Gläubigen bringt, so liesse sich dasselbe unschwer aus den Bezeichnungen gewinnen, mit welchen der Herr doch sicherlich nicht gedankenlos seinen Zeugen schmückt. Der heilige Geist zeugt für den Herrn, indem er sich als den Parakleten und indem er sich als den Geist der Wahrheit den berufenen Zeugen innerlich zu erkennen gibt. Die Welt schnaubt mit Dräuen und Morden wider die Jünger Jesu, sie müssten schier verzagen und verzweifeln, aber je mehr die Welt sie bedrängt, desto höher wächst ihnen der Muth, der heilige Geist, welcher in ihnen ist, kommt ihrer Schwachheit zu Hülfe und gibt eine ganz wunderbare Freudigkeit in das Herz. Der Jünger ist nicht über seinen Meister, wenn er ist, wie sein Meister, so ist er vollkommen; sie haben so in dem Leid ein Zeugniss, dass sie nicht von der Welt, sondern des Herrn eigen sind. Als den Geist der Wahrheit bezeugt sich der heilige Geist den Jüngern; sie haben die Wahrheit bis dahin gehört aus dem Munde ihres Meisters, die Wahrheit stand ihnen in der Person dessen, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, noch äusserlich gegenüber, nun soll der heilige Geist über sie kommen und sich als Prinzip eines neuen Lebens in ihre Herzen senken. Erfahren, erleben sollen sie, dass Gottes Wort die Wahrheit ist; die Freude und der Friede in dem heiligen Geiste soll ihnen, was sie glauben, zur sichersten Ueberzeugung bringen, dass Jesus, das Licht und Leben der Welt, ihr Herr und ihr Gott ist! Zeugen wird der heilige Geist von dem Herrn, er spricht: μαρτυρήσει und setzt damit dieses Werk des heiligen Geistes in die Zukunft hinein; denn die Gefässe, welche diesen Geist des Zeugnisses in sich aufnehmen sollen, sind noch nicht bereit, und weiter ist der heilige Geist, der da zeugen soll von dem Herrn, noch nicht flüssig, denn Christus war noch nicht verklärt. Joh. 7, 39. Luther gibt uns zu dem Worte Zeugen noch Wichtiges zu bedenken. „Warum,“ fragt er, „braucht der Herr hier so eben des Wörtleins Zeugen? Es geschieht darum, dass wir desto mehr Achtung auf das Wort sollen haben. Denn wahr ist's, der heilige Geist hat seine Wirkung inwendig im Herzen. Aber doch will er solche Wirkung ordentlicher, gemeiner Weise nicht anders, denn durch das mündliche Wort, ausrichten. (Röm. 10, 14.) Darum soll Niemand warten, der Trosts begehrt, bis der heilige Geist ihm Christum persönlich vorstelle oder vom Himmel mit ihm rede. Er führt sein Zeugniss öffentlich in der Predigt, da musst du ihn suchen und sein gewarten, dass er durch solch Wort, das du mit deinen Ohren hörest, dein Herz rühre und also auch durch seine Wirkung inwendig im Herzen von Christo zeuge. Aber solch inwendig Zeugniss kommt nicht eher, es sei denn zuvor das andere öffentliche und mündliche Zeugniss des Wortes gegangen, da man höre, dass Christus um

unsertwillen Mensch geworden, gekreuzigt, gestorben und wieder auferstanden sei. Darum verheisst auch Christus hiermit seiner ganzen Kirche, dass nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt das Wort oder die Predigt des heiligen Geistes alle Zeit (so lang er zur Rechten des Vaters sitzt) durch die Apostel und ihre Nachfolger klingen und diess Zeugniss in der Welt bleiben soll, es höre es, wer da wolle."

V. 27. Und ihr zeuget auch, denn ihr seid von Anfang bei mir gewesen.

Wir übersetzen *μαρτυρεῖτε* nicht als Imperativus, wie es Baumgarten-Crusius und v. Hofmann gethan haben. Mit gutem Grund machen Meyer und Luthardt gegen diese Auffassung geltend, dass das Geheiss zu abgerissen dastehen würde. Es ist der Indicativus des Präsens und das Präsens ist nicht, wie es schon von der Vulgata und von Luther geschehen ist, mit de Wette in das Futurum umzusetzen. Der Wechsel der Tempora ist nicht zufällig. Hengstenbergs Bemerkung trifft aber nicht das Richtige; nach ihm erhält das Präsens seine nähere Bestimmung aus dem vorhergehenden Futurum; der Herr soll sich in die Zukunft versetzen: „ihr zeugt alsdann". Meyer sagt ganz richtig: „nicht *μαρτυρήσετε* sagt Jesus, weil die Jünger bereits die Zeugen waren, die sie in Zukunft sein sollten" und, können wir hinzufügen, weil sie das, was der Herr als Inhalt ihres speziellen Zeugnisses in dem begründenden Satze andeutet, damals auch schon bezeugen konnten, ja selbst bezeugten. Es ist ein merkwürdiger Gegensatz, oder besser eine seltsame Zusammenstellung, auf welche Bengel schon aufmerksam macht: *ἐκεῖνος — καὶ ὑμεῖς — ille et vos. Act. 5, 32.* Luthardt hätte sich nicht über Baumgarten-Crusius so ereifern sollen, der da sagt: „hier wird menschliches und höheres Vermögen der Jünger unterschieden und neben einander gesetzt. Ganz so Apstg. 5, 32 und 15, 28: heiliger Geist und wir die Apostel." Was Baumgarten-Crusius sagen wollte, aber nicht ganz geschickt ausdrückte, dasselbe sagt Luthardt mit seinen Worten aus: „V. 27 stellt das Zeugniss der Jünger neben das des Geistes, wie die Apostel Apstg. 5, 32 sich und den heiligen Geist als Zeugen neben einander stellen, oder wie Apok. 22, 17 der Geist und die Braut neben einander gestellt werden. Denn nur der Aeusserung oder dem Dasein nach fällt beides zusammen, sachlich oder dem Sein nach ist es ein Doppeltes." Ganz richtig, wie der Apostel Paulus meinem Dafürhalten nach eine Scheidung in *abstracto* auf dem ethischen Gebiete (Röm. 7, 13 ff.) vollzieht, so nimmt der Herr hier auf dem Gebiete des intellektuellen Lebens eine ähnliche Abstraktion vor. Zeugen werden die Apostel von dem Herrn, ein einziges Zeugniss wird ihre Predigt von Christo sein, aber was sie von Christus predigen, wissen sie aus zwei verschiedenen Quellen. Aus dem heiligen Geist, aus innerer Erfahrung, und aus sich selbst, aus äusseren Erlebnissen. Der heilige Geist, welcher ihnen gegeben werden soll und in ihnen zeuget, wird in ihnen willige Organe finden, denn er zeugt nur in ihnen, um dann durch sie in der Welt zu zeugen. Sie möchten an und für sich schon, *ex motu proprio* von Christus zeugen; sie sind nicht bloss geschickt, von dem Herrn, dem historischen Christus zu zeugen, sondern auch gedrungen dazu, wie einer, welcher Grosses gesehen und gehört hat, sich innerlich gedrungen und gebunden fühlt, davon zu erzählen. Sie hatten gesehen, was viele Propheten und Könige hatten sehen wollen, aber nicht gesehen hatten, sie hatten den Herrn gesehen, den eingebornen Sohn vom Vater voller Gnade

und Wahrheit. Wenn der heilige Geist in ihnen nicht gezeugt hätte mit solcher Gewalt, dass ihr Zeugniss wie ein lebendiger Strom aus ihrem tiefsten Herzen hervor über ihre Lippen quoll, so hätten die Worte, welche sie aus dem Munde Jesu gehört, die Werke, welche sie ihn vollbringen schauten, seine ganze Person, diess Wunder aller Wunder, sie nicht ruhen und schweigen lassen. St. Johannes spricht im 1 Brief 1, 1 ff. die nackte Thatsache aus: *ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς — ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν:* was sie thun, müssen sie thun. St. Petrus und Johannes bekennen vor dem Hohenrathe: *οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς, ἃ εἴδομεν καὶ ἠκούσαμεν, μὴ λαλεῖν. Act. 4, 20.* Der Satz: *ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς μετ᾽ ἐμοῦ ἐστέ* hinkt nicht nach, sondern begründet das Wort *ὑμεῖς μαρτυρεῖτε* dadurch, dass es die Zeugenfähigkeit und Zeugenpflicht der Jünger aufdeckt. Es sind die Jünger *ἀπ᾽ ἀρχῆς* mit dem Herrn gewesen, Euthymius setzt erklärend dazu: *τοῦ κηρύγματος καὶ τῶν θαυμάτων*, Lücke ergänzt *τοῦ εὐαγγελίου* mit Berufung auf Mark. 1, 1, was auf dasselbe hinauskommen würde. Als solche von Anfang an bei dem Herrn Gewesene und noch Seiende, hierauf weist *ἐστέ* hin, sind sie die berufenen Zeugen. Die Apostel mochten jetzt dieses *ὅτι* noch nicht recht verstehen, sie ahnten aber schon, was es mit ihm auf sich hatte, als sie die heilige Zahl der Apostel, welche durch Judas angebrochen war, wieder erfüllen wollten. Apostelg. 1, 21 setzt Petrus als Requisit dessen, der in das Apostolat eintreten soll: so muss nun einer unter diesen Männern, die bei uns gewesen sind die ganze Zeit über, welche der Herr Jesus unter uns ist aus- und eingegangen von der Taufe Johannes an bis auf den Tag, da er von uns genommen ist, ein Zeuge seiner Auferstehung mit uns werden; völlig leuchtete aber dieses *ὅτι* den Aposteln erst ein, da sie des heiligen Geistes voll mit ihrem Zeugnisse auftraten, denn da gab ihnen der Geist auszusprechen *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* 2, 11. Das blosse Zeugniss des heiligen Geistes in uns reicht nicht aus zum Zeugen, und ebensowenig genügt das blosse historische, auf sicheren Gründen ruhende Wissen von Jesus zum lebenweckenden Zeugen. Das Evangelium ist nicht ein Lehrsystem, nicht eine Summa von allerlei Doktrinen, das Evangelium ist *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Jesus Christus, diese historische Person ist Mittelpunkt des Evangeliums. Der Evangelist, der Apostel hat keinen höheren Beruf, als den Herrn Christum Jesum vor die Augen zu malen; das war wenigstens Pauli Ansicht. Gal. 3, 1. Soll das Zeugniss des heiligen Geistes für sich zum Glaubenszeugnisse ausreichen, so ist den Schwarmgeistern Thor und Thür geöffnet und am Ende, konsequent fortgeschritten, ein objektives Erlösungswerk mit einem geschichtlichen, persönlichen Erlöser ganz überflüssig. Soll andererseits das blosse Menschenzeugniss ausreichen, so muss man die menschliche Natur auf eine Höhe stellen, welche die Schrift ihr nicht zuerkennt, so muss das Menschenherz an und für sich geneigt sein, im Glaubensgehorsame sich dem Evangelium zu unterwerfen. Beides gehört zusammen nach Gottes Ordnung: Niemand scheide, was Gott zusammengefügt hat! Das Zeugniss des heiligen Geistes kann uns wohl gewiss und fröhlich machen, dass Jesus der Christ ist, aber es kann uns nicht kund thun, wie Jesus der Christ geworden ist, wie er das Heil uns erworben hat; das Zeugniss der Geschichte auf Grund dessen, was gesehen und gehört worden ist, kann uns in Christo wohl die Blüthe des Menschengeschlechtes, den Unschuldigen, den Vollkommenen zeigen, aber ihn kräftig-

lich erweisen als den Sohn Gottes kann es nicht. Wie in dem Herrn göttliche und menschliche Natur zu einer Person geeint sind, so ist auch in seinen wahrhaftigen Zeugen Göttliches und Menschliches alle Wege geeint, nämlich ein Wissen von dem Herrn aus des Geistes Einwohnung und ein Wissen von dem Herrn aus der Geschichte, ein inneres und ein äusseres Kennen Christi; sie zeugen ebensowohl als ehrliche, gewissenhafte Männer, die auf eine *fides humana* Ansprüche erheben können, als auch als Träger des heiligen Geistes, so dass, wer sie höret, nicht sie höret, sondern den Geist, der durch sie redet, und wer sie verachtet, nicht sie verachtet, sondern den Geist, der in ihnen zeuget. *Videmus nunc*, dürfen wir wohl mit Calvin schliessen, *quomodo ex auditu sit fides, et tamen suam certitudinem habeat a sigillo et arrha spiritus. Quibus non satis nota est humanae mentis caligo, hi fidem naturaliter ex sola praedicatione concipi existimant. Contra vero plerisque fanaticis sordet externa praedicatio, dum magnifice arcanas revelationes et ἐνθουσιασμοὺς spirant. Atqui videmus, ut duo haec simul Christus coniungat. Tametsi igitur nulla est fides, donec mentes nostras illustret Dei spiritus et corda obsignet, non tamen ex nubibus petendae sunt visiones vel oracula, sed verbum, quod prope nos est in ore nostro et corde, sensus omnes nostros sibi devinctos et in se defixos habere debet (Deuter. 30, 14. Rom. 10, 8), sicuti pulchre Isaias (59, 21): hoc foedus meum, inquit Dominus, spiritus meus, quem posui super te, et verba mea, quae posui in ore tuo, non deficient.*

K. 16, 1. Solches habe ich zu euch geredet, dass ihr euch nicht ärgert.

Mehrfach macht der Herr in diesen letzten Reden (15, 11, 17) einen Ruhepunkt, einen Abschnitt; er will dadurch seine Rede eindringlicher machen; *rursus commemorat,* sagt Calvin, *nihil eorum, quae dixit, supervacuum esse: nam quum pugnae et certamina eos maneant, legitimis armis ante tempus fuisse instruendos.* Ueberflüssiges kann der Logos nicht sprechen; hebt er noch besonders hervor, dass er diess oder das gesagt habe, so soll dieses ταῦτα λελάληκα ὑμῖν die Stelle vertreten, welche ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν am Anfange einer Verkündigung einnimmt. Was ist nun unter diesem ταῦτα zu begreifen und wie weit greift der Herr damit zurück? Wir schliessen uns Bengel, Kühnöl, Lücke, Meyer, Hengstenberg u. A. an, welche ihn auf den 15, 18 angefangenen Abschnitt zurücksehen lassen. Gegen den Hass der Welt will er seine Jünger nicht äusserlich, sondern innerlich sicher stellen; die Feindschaft der Welt trägt die grosse Gefahr in sich, dass die Jünger durch dieselbe in ihrem Glauben erschüttert werden. Wir wissen, wie es Johannes dem Täufer in seinem Gefängnisse ergangen ist; er, der sich so entschieden zu dem, der da kommen sollte, bekannt hatte, war nahe daran, sich an ihm zu ärgern, da er sich nicht in seine Werke finden konnte. Petrus, der Mann des freudigen Bekenntnisses, welcher eine Versuchung schon bestanden hatte, denn da viele hinter sich gingen, sprach er: Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens und wir haben geglaubt und erkannt, dass du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes! und es nicht möglich hielt, da Jesus ihn treulich warnte, dass er seinen Herrn verleugnen könnte, sondern für ihn zu sterben sich bereit erklärte, nahm ein Aergerniss, als die Feinde des Herrn triumphirten und that einen grossen Fall. Es scheint nicht so schwer zu sein, dem Hass der Welt zu widerstehen; es ist aber nicht so. „Wenn

ihr solches werdet sehen und fühlen,“ legt Luther den Sinn Christi aus, „dass euch alle Welt wird hassen und verfolgen und allermeist die, so Gottes Volk und die rechte Kirche heissen, so werdet ihr angefochten werden, entweder zu zweifeln, ob euer Glaube und Lehre recht sei, oder ungeduldig und verdrossen zu werden und zu denken: ich will glauben und leben wie die andern, so habe ich Friede.“ Die Kirchengeschichte hat traurige Beispiele die Hülle und die Fülle von Aergernissen, welche Liebhaber des Herrn an der Feindschaft und dem Christushasse der Welt genommen haben. Jesus hält diese Gefahr für so gross, dass er nicht bloss hier davon redet, er thut dasselbe auch Matth. 13, 21. 24, 9. 26, 31. Liebreich rüstet er zu dem bevorstehenden Leidenskampfe die Seinen: *caeterum*, sagt Calvin, *quod tunc apostolis dixit, nobis quoque dictum esse meminerimus. Ac primo tenendum est, Christum non mittere in arenam suos inermes, ideoque neminem in hac militia deficere nisi ignaviae suae culpa. Nec vero exspectandum est, dum in rem praesentem ventum fuerit, sed potius danda opera, ut assuefacti his Christi sermonibus ac familiariter imbuti pugnam, quum opus erit, capessamus. Neque enim dubitandum est, quin victoria in manu sit, quamdiu istae Christi admonitiones penitus animis nostris infixae erunt. Nam quum dicit, ne scandalizemini, significat, minime esse periculum, ne quid nos a recto cursu avertat.*

V. 2. Sie werden euch in den Bann thun, ja es kommt die Zeit, dass wer euch tödtet, wird meinen, er thue Gott einen Dienst daran.

Die Warnung Jesu, nicht Aergerniss zu nehmen an dem Hasse der Welt, ist durchaus nothwendig; denn derselbe wird sich bald und in sehr empfindlicher Weise an seinen Jüngern offenbaren. In zwiefachem Werke wird er sich äussern, für's erste: *ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς*. 9, 22 hatte der Evangelist schon berichtet, dass die Juden sich vereinigt hätten, so jemand Jesum für Christum bekennete, *ἀποσυνάγωγος γένηται*. Es scheint aber diese Ausmachung (*συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι* sagt der Evangelist), was auch Lücke, Meyer, Hengstenberg annehmen, nicht ein förmlicher Beschluss des Hohenrathes, sondern nur ein Vorhaben desselben gewesen zu sein; wäre der Ausschluss der Christgläubigen aus der Synagoge schon fester, rechtskräftiger Beschluss gewesen, so hätte Jesus hier diese Verstossung aus der Synagoge nicht gut als eine zukünftige bezeichnen können. Es scheint nach Joh. 12, 42, dass die pharisäische Partei im Hohenrathe einen solchen Beschluss beantragt hatte, aber mit demselben noch nicht durchgedrungen war, wenigstens wird dort gesagt, dass von den Obersten viele an den Herrn geglaubt hätten, aber um der Pharisäer willen hätten sie sich für ihn nicht aussprechen wollen, damit sie nicht aus der Synagoge gethan würden. Der Bann unter den Juden hat wohl schon zu Esras Zeiten abweichend von der Form, welche das Gesetz vorschrieb, eine neue Gestalt angenommen. Esra 10, 8 nämlich bestimmt, dass der Bann (חֵרֶם) in der Verbrennung der ganzen Habe und in der Ausschliessung (nicht Tödtung) des Gebannten bestehen solle. Dieser Bann wird in der Mischna *Niddui* und in der Gemara *Schematta* genannt und konnte, wie Maimonides das Nähere angibt, aus 24 Ursachen verhängt werden. Die Gemara bietet eine weitere Entwicklung der Exkommunikation; es gab damals eine leichtere Form, einen Ausschluss aus der Synagoge auf 30 Tage, und eine schärfere Form, Cherem oder Niddui Ukalala genannt, eine feierliche Ausstossung

aus der Gemeinde mit furchtbaren, auf den Sünder jegliches Verderben herabrufenden Flüchen. *cf.* Keil, Archäologie 356. Die Unterscheidung eines dreifachen Bannes ist eine Erfindung des jüdischen Grammatikers Elias Levita und datirt erst aus dem Jahre 1525. Die Exkommunikation ward gewöhnlich wegen Gotteslästerung und Ketzerei ausgesprochen. Calvin findet den Umstand, dass dieser Ausstoss aus der Synagoge zu einem Skandalon werden konnte, darin, dass derselbe eine Schmach dem Betroffenen aufheftete. *Erat hoc non leve scandalum*, sagt er, *turbandis eorum animis, quod tamquam scelerati homines ex piorum coetu profligandi erant, saltem qui se populum Dei esse iactabant ac gloriabantur ecclesiae titulo. Neque enim persequutionibus tantum, sed probris et ignominiae obnoxii sunt fideles, quemadmodum dicit Paulus. 1 Cor. 4, 11. Iubet tamen Christus etiam contra hunc insultum firmos stare, quia privati synagogis nihilominus in regno Dei maneant. Summa est, non debere nos frangi perversis hominum iudiciis, quin fortiter subeamus crucis Christi opprobrium, hoc uno contenti, quod causa nostra, quam indigne et perperam damnant homines, Deo probetur.* Allein der Reformator hat wohl nicht den Stachel völlig gesehen, der mit dem Ausschlusse aus der Synagoge den Jüngern des Herrn in das Herz dringen musste. Man hört neuerdings selbst aus dem Munde ganz ungläubiger Schriftsteller das Bekenntniss, dass bei den Juden die Pietät bis auf den heutigen Tag sich kräftig erhalten habe, es ist diess eine ganz richtige Wahrnehmung. Der Nationalsinn ist bei keinem Volke des Alterthums so gepflegt worden, wie in Israel; bei den Heiden, wie z. B. bei den Griechen und Römern, wurde der Patriotismus auch genährt, aber es fehlte demselben die beste Nahrung, das religiöse Element. In Israel ist es anders; Israel ist eine Theokratie, Jerusalem, die Mutterstadt des ganzen Volkes, hat seine Weihe daher, dass dort die Wohnung des Allerhöchsten ist. Wer aus der Synagoge ausgeschlossen wurde, hatte keine Gemeinschaft mehr mit dem Gotte seiner Väter und mit dem Hause seines Vaters; er durfte nicht mehr mit den Stämmen des Herrn hinaufgehen zu der hochgebauten Stadt und zu den lieblichen Wohnungen des Herrn Zebaoth, wohin sich jedes Israeliten Herz von Jugend auf sehnte: er war ein Fremdling, ein Fluch den Seinen! Diese Exkommunikation musste den Israeliten in das tiefste Herz schneiden; nicht die Verachtung ihres Volkes, sondern den Ausschluss von den grossen, dem Volke Gottes anvertrauten Schätzen, den Fluch der Obersten des Volkes und ihrer eigenen Hausgenossen haben sie zu erwarten. Wie das thue, hat Luther reichlich erfahren; er war ja ein treues Kind der Kirche und hing mit der rührendsten Pietät an der katholischen Kirche, es war ihm kein geringer Schmerz, als er wie ein unfruchtbarer Rebe abgeschnitten wurde und in den Bann kam. „Was heisst das?“ fragt er. „Es heisst kürzlich nichts anderes, denn abgesondert sein von dem Volke Gottes, abgeschnitten und weggeworfen als ein untüchtig und verdammt Glied, ausgeschlossen von Gott und Allem, das Gottes ist, und das Urtheil über euch ausgesprochen, dass ihr nicht gehört noch Theil habt in Gottes Volk, beraubt Gottes und der Seligkeit und nicht theilhaftig des Gebetes und aller Gemeinschaft der Güter, so in Christo ist, und kurz endlich zum Teufel verdammt und zur Hölle verstossen. Das ist ein hartes, schreckliches Wort, davor sich eines jeden Frommen Herz zum höchsten entsetzen muss.“ Es ist dieser Ausschluss aber nicht bloss hart und entsetzlich für den, welchen er trifft, ungleich härter und entsetz-

licher noch für den, welcher diesen Ausschluss vornimmt. Denn die Religionsgemeinschaft, welche Gläubige exkommunizirt, erweist sich dadurch als eine Gemeinschaft, welche längst aus dem Glauben herausgefallen ist. Das ist das Ende: die Synagoge, welche den Herrn, der in ihr von dem angenehmen Jahre Gottes gepredigt hat, welches durch seine Erscheinung angebrochen ist, in seinen Jüngern auf's neue verstösst, wird aus einer Synagoge Gottes eine συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ. *Apok. 2, 9.* Einen wohlzubeherzigenden Fingerweis gibt aber Jesus hier noch so im Vorübergehen seinen Gläubigen, sie haben nicht den Staub der Synagoge von ihren Füssen abzuschütteln zu einem Zeugniss gegen sie und auszuziehen nach eigenem Ermessen; sie haben zu warten, bis die Synagoge sie ausschliesst, und so lange in dem Berufe zu bleiben, in dem er sie berufen hat, und zu tragen und zu dulden, was er ihnen um ihres Glaubens willen auflegt.

Allein schwerere Anfechtung steht den Gläubigen noch bevor. Der Herr sagt: ἀλλ' ἔρχεται ὥρα, ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρείαν προςφέρειν τῷ θεῷ. Die alten Schriftausleger sind doch nicht so leichtfertig über die Worte der heiligen Schrift, wenn es auch nur Partikeln wären, hinweggehuscht, als man jetzt meist wähnt. Augustinus handelt in seinem 93. Traktate zu Johannes weitläufig ab, wie Jesus diese Verkündigung, welche zu der früheren doch nicht einen Gegensatz bilde, sondern nur eine Stufe höher führe, mit ἀλλά, *sed* einleiten könne. Er spricht: *quid ergo est, extra synagogas facient vos, s e d venit hora, quum potius dicere debuisse videatur; et venit hora, ut omnis, qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo? Neque enim saltem dictum est, sed venit hora, ut interficiant vos, quasi ut eis mors pro consolatione illius separationis accideret; sed venit, inquit, hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequim se praestare Deo. Prorsus non mihi videtur aliud significare voluisse, nisi ut intelligerent atque gauderent tam multos se Christo acquisituros, cum de Judaeorum congregationibus pellerentur, ut eos non sufficeret pellere, sed non sinerent vivere, ne omnes ad nomen Christi sua praedicatione converterent et ab observatione Judaismi, tamquam divinae veritatis, averterent.* Augustins Auslegung ist nicht richtig, das Wörtlein ἀλλά führt, mit Meyer zu reden, „den Gegensatz eines n o c h v i e l s c h w e r e r e n, blutigen Geschickes ein, vgl. 2 Kor. 1, 9. 7, 11". So schon ganz richtig Grotius und Bengel *(ἀλλ', immo)*, Lücke, de Wette, Tholuck u. A. Calvin schöpft den Sinn der Worte nicht aus, wenn er bemerkt: *iam per se durum est, innoxios crudeliter vexari; sed longe acerbius ac molestius est iniurias, quibus Dei filios afficiunt impii, iustas censeri poenas et debitas eorum sceleribus.* Er greift auch weiterhin darin fehl, dass er diess Morden der Gläubigen um Gottes willen als ein Heuchelwerk bezeichnet, wenn er sagt, *sed mirum est, hostes veritatis, quum sibi male conscii sint, non modo fucum facere hominibus, sed etiam coram Deo laudem ex iniusta saevitia sibi vindicare. Respondeo, hypocritas, quantumvis eos coarguat conscientia, semper tamen blanditias arcessere, quibus se fallant. Ambitiosi sunt, crudeles, superbi: sed praetextu zeli omnia haec vitia tegunt, quo sibi impune indulgeant. Accedit etiam furiosa quaedam ebrietas, postquam sanguine martyrum fuerunt imbuti.* Diese Unterstellung verträgt sich nicht mit der sehr bestimmten Aussage Jesu, der die Herzen allein kennt, gleich im folgenden Verse Selbst das ist möglich, ja es wird sich ganz gewiss erfüllen, dass die treuen, unschuldigen Jünger

des Herrn hingerichtet werden als todeswürdige Verbrecher. So arg wird die Verblendung der Welt sein, solch eine Finsterniss wird der Fürst der Finsterniss hervorbringen. Das grauenhafteste *Quidproquo* wird stattfinden; die wahrhaftigen Gotteskinder werden von denen, die sich irrthümlich für Gotteskinder achten, wie Schlachtschafe dahingewürgt und die Würger meinen, dadurch *λατρείαν προςφέρειν τῷ θεῷ*. Chrysostomus legt diese Worte aus: *οὕτω τὸν ὑμέτερον διώξουσι φόνον ὡς πρᾶγμα εὐσεβὲς καὶ τῷ θεῷ ἀρέσκον*, Euthymius gibt diese Erklärung, *ἀλλὰ προϊόντος τοῦ χρόνου, φησίν, τοσοῦτον ἐκμανήσονται καὶ περισπούδαστον ποιήσονται τὸν θάνατον ὑμῶν, ὥστε τὸν ἀποκτείνοντα ὑμᾶς δοκεῖν θυσίαν προςφέρειν τῷ θεῷ καὶ νομίζειν εὐσεβεῖν μᾶλλον καὶ εὐαρεστεῖν αὐτῷ ὡς ἀποκτείνοντα πλάνους καὶ λυμεῶνας καὶ θεοστυγεῖς*. Beide Ansichten werden in unseren Tagen noch vertreten; Baumgarten-Crusius betont *λατρεία*, welches an und für sich nur „Gottesverehrung, gutes, gottgefälliges Werk" bezeichne; diess ist zuzugeben, aber *λατρεία* wird durch das beigefügte *προςφέρειν* näher bestimmt. Von dem Verrichten des Gottesdienstes kommt *προςφέρειν* nicht vor, es ist der *terminus technicus* für die Darbringung eines Opfers. Matth. 5, 24. 8, 4. Act. 7, 42. Ebr. 5, 1. Die Mörder der Gerechten wollen dadurch Gott ein Opfer süsses Geruches darbringen. So der Syrus, Arabs, Nonnus, Luther, Grotius, Lampe, Bengel, Olshausen, Lücke, de Wette, Tholuck, Meyer, Luthardt, Ewald u. A. Die Grundlage dieser Anschauung, welche sich in *Bammidbar Rabba fol. 329. 1.* so ausgesprochen findet: *omnis effundens sanguinem improborum aequalis est illi, qui sacrificium facit* (הִקְרִיב קָרְבָּן) *cf.* Wetstein zu dieser Stelle, bildet, wie Grotius schon bemerkt hat, Exod. 32, 29, wo Moses das energische Auftreten der Kinder Levi gegen ihre abtrünnigen Volksgenossen als ein Gott wohlgefälliges Opfer darstellt. „Ihr habt heute eure Hand gefüllt dadurch," spricht er, „dass ihr gegen eure Söhne und Brüder aufgetreten seid und habt euch dadurch Segen erworben." Der Herr bezeichnet diese Aeusserung der Feindschaft der Welt als diejenige, welche den Jüngern das schwerste Aergerniss bereiten könne. „Das wird das Allerärgste sein," sagt Luther, „dass es sich wird also ansehen lassen, als hättet ihr Gott wider euch stehen, und werden *Te deum laudamus* darüber singen, als hätten sie Gottes Willen und Wohlgefallen erfüllt." Worin ruht aber das, was gerade diesen Ausbruch des Christushasses für Gläubige so bedenklich macht? Seneca spricht *de vita beata 15, 5: illo ergo summum bonum adscendat, unde nulla vi detrahitur, quo neque dolori neque spei nec timori sit aditus, nec ulli rei, quae deterius summi boni ius faciat. Escendere autem illo sola virtus potest. Illius gradu clivus iste frangendus est. Illa fortiter stabit, et quicquid evenerit, feret non patiens tantum, sed etiam volens, omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae, et, ut bonus miles feret volnera, enumerabit cicatrices et transverberatus telis moriens amabit eum, pro quo cadet, imperatorem, habebit illud in animo vetus praeceptum: deum sequere.* Es sollte wohl so sein, wie es der Heide ausspricht, aber die Wirklichkeit straft seine Rede Lügen; der Apostel wird der menschlichen Natur gerechter, wenn er in dem Römerbriefe 5, 7, schreibt: *μόλις ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται, ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν.* Es geht der Natur gar sauer ein, sich in den Tod Christi zu begeben, was der Herr ja auch den Zebedäiten zu Gemüthe führt (Matth. 20, 22). Hier wird aber die Bitterkeit des Todes noch dadurch verschärft, dass Menschen,

denen man einen flammenden Eifer für Gottes Ehre nicht absprechen kann, denselben verhängen und vollziehen, um Gottes Ehre zu retten. Ob das Auge des Herrn sich auf den jüdischen Gesichtskreis beschränkt, oder ob er die Judenwelt und die Heidenwelt in's Auge fasst, lässt sich nicht ganz bestimmt sagen; das erste Leid, welches er aufdeckt, kann nur aus der Synagoge den Jüngern widerfahren, das zweite Leid hingegen kann ihnen auch von Heiden angethan werden. Luthardt meint, innerhalb dieser Beziehung auf Israel sei das Wort geredet; da der Herr diess aber in dem letzten Satze nicht indicirt hat, scheint es mir sicherer zu sein, das zweite Wort nicht auf einen gewissen Ort und auf eine gewisse Zeit zu beschränken. „Diese Feindschaft," sagt Luther, „muss immerdar in der Welt gehen und sie bleibt eine ewige Feindschaft und ein ewiger Streit. Darum rüstet er sie hier, dass sie keck seien, wenn sich's nun begibt und beschliesst, sie sollen Gott vor ihnen haben, denn Gott steht auf ihrer Seite. Und spricht:

V. 3. Und solches werden sie euch darum thun, dass sie weder den Vater noch mich kennen.

„Mitten in dieser scharfen Gegenüberstellung zweier Bereiche, zwischen welchen der Krieg nie aufhören werde, hat das Wort des Grundes etwas eigenthümlich Mildes," sagt Luthardt. „In Unwissenheit ist die Feindschaft gegründet, vergl. *Act. 3, 17*, in Unkenntniss des Vaters und des Sohnes. Nicht als sollte diese damit als unverschuldet bezeichnet werden. Aber es wird doch nicht die Seite der Schuld, sondern die andere hervorgehoben. Es wird mit dieser neuen Sünde sein, wie mit der ersten: das Wort von der *ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας* Ebr. 3, 13 gilt dort wie hier; denn *δόξουσιν λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ*." In diesen Ton stimmt auch Meyer ein, der da schreibt: „an diese traurige Quelle solches Verhaltens, deren Unentschuldbarkeit er aber bereits entschieden in's Licht gesetzt (15, 22 ff.), erinnert Jesus nochmals mit Wehmuth und Mitleid." Hengstenberg findet hier einen tröstlichen Gesichtspunkt eröffnet in Bezug auf die in V. 2 vorherverkündeten Verfolgungen, und beruft sich auf Calvin, der da bemerkt: *non frustra ad istam considerationem subinde apostolos revocat Christus, unam esse causam, cur ita in eos insaniant increduli, quia Deum ignorant. Neque tamen hoc levandae eorum culpae causa dicitur, sed ut coecum eorum furorem altis animis despiciant apostoli. Saepe enim fit, ut auctoritas, qua pollent impii, et splendor, qui in illis refulget, modestas concutiant ac pias mentes. Contra vero Christus sancta magnanimitate insurgere suos iubet, ut adversarios contemnant, quos error duntaxat et coecitas impellit.* Das *ταῦτα* des Herrn greift aber nicht zurück auf alles, was die Feindschaft der Welt gegen die Jünger unternimmt, sondern nur auf die in dem letzten Verse näher angegebenen Trübsale; das Verstossenwerden aus der Synagoge geschieht, um die Synagoge zu bewahren, um die Stiftung Gottes zu erhalten, ebenso geschieht das Tödten der Zeugen Jesu Christi aus frommem Eifer, der aber mit Unverstand verknüpft ist; wir können desshalb das Wort des Herrn buchstäblich fassen, nicht aus Bosheit, sondern aus Unwissenheit sündigen sie, nicht Wehmuth, welche die Schuld verkleinert oder übersieht, sondern Wahrheit spricht aus Jesu Worten. Gut sagt Luther: „Da bekennt er selbst, was doch die Ursache sei und wie es zugehe, dass solche treffliche Leute, die Besten, Weisesten und Heiligsten in Gottes Volk, die mit Ernst Gottes Ehre und Dienst meinen und fördern

wollen, Christum und seine Christen so bitter und gräulich verfolgen. Das ist's, spricht er, weil ihr von mir predigt, den sie nicht erkennen. Es ist nichts anders als die leidige Blindheit, damit sie geschlagen sind, dass sie mich nicht können erkennen noch wissen, was ich bin und also auch meinen Vater nicht kennen, 1 Kor. 2, 8. 2 Kor. 4, 4.“ Wenn sie Gott erkenneten als den Vater und somit Jesum als den eingeborenen Sohn des Vaters, so würden sie von aller Feindschaft abstehen. Wir haben zu unserer Stelle einen thatsächlichen Beleg, eine praktische Auslegung; Paulus ist dieser Beleg. Er hat den Christen das angethan, was der Herr angekündigt hatte: Apostelg. 8, 3 heisst es von ihm: Saulus aber zerstörte die Gemeine, ging hin und her in die Häuser und zog hervor Männer und Weiber und überantwortete sie in's Gefängniss, er schnaubte nach 9, 1 mit Drohen und Morden; er hat es aber gethan aus übermässigem Eifer um das väterliche Gesetz (Gal. 1, 14) und darf desshalb bekennen: der ich zuvor war ein Lästerer und Verfolger und ein Schmäher, aber mir ist Barmherzigkeit widerfahren, denn ich habe es unwissend gethan im Unglauben (ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ) 1 Tim. 1, 13.

V. 4. Aber solches habe ich zu euch geredet, auf dass, wenn die Zeit kommen wird, ihr daran gedenket, dass ich es euch gesagt habe. Solches aber habe ich euch von Anfang nicht gesagt, denn ich war bei euch.

Einige Schwierigkeiten macht ἀλλά im Anfange; Cyrillus, Gerhard, Tholuck und Lange paraphrasiren: aber — so wenig will ich euch hiermit schrecken, dass ich es euch nur gesagt habe; Lücke und de Wette dagegen: obgleich es nicht anders zu erwarten ist, habe ich es euch doch vorher gesagt; am einfachsten ist Meyers Auffassung: „ἀλλά, *at*, ist abbrechend. Hartung, Partikellehre 2, 35. Jesus will nicht weiter in's einzelne eingehen und kehrt zu dem Gedanken V. 1 zurück.“ So auch Keil. Der Herr will nicht mehr sagen, denn er hat ihnen gerade genug gesagt, dass sie in der Stunde der Trübsal einen ganz ausreichenden Trost haben, so dass sie nicht straucheln und fallen können. Sie sollen in der Nothstunde gedenken, dass er es ihnen zuvor gesagt hat. Seneca schreibt in seinem fünften Briefe des neunten Buches: *praecogitati mali mollis ictus venit* und der Dichter singt:

Tela nocent levius visa volare prius.

Gilt diess schon im gewöhnlichen Leben, wie viel mehr muss uns vor allem Aergernisse bei einbrechender Verfolgung schützen, dass wir wissen, Jesus hat es uns alles vorausgesagt. Das ἐγώ steht nicht umsonst; es ist zu betonen. Hat er es ihnen vorhergesagt, so ist diese Trübsal in Gottes ewigem Rathe verordnet, so hat Gott dabei auch Gedanken des Friedens mit uns und die Anfechtung wird solch ein Ende gewinnen, dass wir sie können ertragen. Was soll nun aber der Schlusssatz: ist er wahr? Augustinus wirft schon in dem 94. Traktate ein: *sed alii tres evangelistae satis eum praedixisse ista demonstrant, antequam ventum esset ad coenam, qua peracta secundum Joannem ista locutus est.* Er schlägt diesen Ausweg ein, dass er ταῦτα nicht bloss von den Trübsalen, sondern auch von dem Beistande des heiligen Geistes gegen diese Trübsale versteht: *haec ergo, inquit, locutus sum vobis, ut, cum venerit hora, eorum reminiscamini, quia ego dixi vobis: haec scilicet locutus sum vobis, non tantum quia passuri estis ista, sed quia cum venerit paracletus ille, testimonium perhibebit de*

me, ne ista timendo taceatis, unde fiet, ut etiam vos testimonium perhibeatis. Storr ist der einzige namhafte Theologe, welcher auf diesen Gedanken eingegangen ist. Chrysostomus ist der Ansicht, dass Jesus in den früheren Leidensverkündigungen zu seinen Jüngern nicht von solchen schmählichen Todesleiden, sondern im allgemeinen nur von Leiden geredet habe, welche nicht die Juden, ihre Volksgenossen, ihnen zufügen würden, sondern die Heiden. Euthymius begnügt sich mit der kurzen Bemerkung: *ταῦτα γὰρ νῦν εἶπεν αὐτοῖς, φοβερώτερα ἐκείνων ὄντα.* Luther und Calvin berühren diese grosse Schwierigkeit nicht. Grotius hilft sich so: *haec vos passuros ab ipsis cognatis vestris et sub obtentu pietatis, nam indistinctius multa mala praedixerat Matth. 10, 17 ff.:* Bengel tritt ihm mit seiner Note bei: *dixerat de odio mundi, sed minus aperte et parcius, etiam paulo ante.* Hiergegen sagt Lampe: *frustra quoque additur, Iesum non tam clare et perspicue praedixisse has passiones. Qui enim loca citata inspicit, reperiet ea claritate nostro nullatenus cedere.* Er selbst bekennt: *vix igitur video, quo haec referenda sint, nisi ad causarum huius odii a Judaeis perferendi specialiorem anatomen*; Tholuck liesse sich ihm zugesellen, denn er sagt, dass Jesus so sprechen könne, weil er hier erst die Feindschaft der Welt gegen die Jünger als eine prinzipielle charakterisire. Aehnlich Lange. Luthardt meint, alles erkläre sich, wenn man dieses Wort als ein Abschiedswort ansehe; was er früher nur angedeutet habe: *ἐλεύσονται ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος καὶ τότε νηστεύσουσιν* Matth. 9, 15, das sage er ihnen nun gerade heraus: denn früher *μεθ' ὑμῶν ἤμην* — jetzt dagegen verlasse er sie. Hengstenberg sucht das Räthsel so zu lösen, dass Jesus so tiefbewegt zu den tiefbewegten Jüngern nie bis zu dieser Stunde von den Leiden gesprochen habe, die ihrer warteten. „Von Verfolgungen hatte Jesus seinen Jüngern auch schon früher geredet, Matth. 5, 10 ff., 10, 17 ff., aber es war für sie so gut, wie nicht gesagt, die heitere Gegenwart liess ihre Gedanken nicht dabei verweilen. Tief eindringende Wirkung übte die Verkündigung erst, wo Jesus sie, selbst auf dem Todeswege, tiefbewegt an die tiefbewegten Jünger richtete und wo er sie ohne Einmischung anderer Momente zum Gegenstande eines Haupttheiles seiner letzten Rede machte, auch durch die prinzipielle, gleichsam systematische Behandlung in ein ganz neues Licht stellte.“ Gegen Luthardt ist aber zu bemerken, dass *ταῦτα* nicht gleich *οὕτω* ist, was auch gegen Hengstenberg gilt; das *ταῦτα* nöthigt uns zu der Annahme, dass Jesus nicht auf die Art und Weise der Verkündigung, sondern auf den Inhalt hinsieht; er kann, wenn sein Wort Wahrheit bleiben soll, solche Leiden vorher nicht verkündigt haben. Ist man da nun gezwungen, zu dem Alexanderschwerte mit Kühnöl, de Wette, Meyer und Godet zu greifen und zu sagen: „die Differenz liegt klar vor und ist einfach anzuerkennen, aber daraus zu erklären, dass bei den Synoptikern allgemeinere und unbestimmtere Andeutungen der früheren Zeit in der bestimmteren und ausgeprägten Gestalt späterer Aussprüche erscheinen. Die lebendige Erinnerung des Johannes muss auch hier gegen die Ueberlieferung der Synoptiker überwiegen.“ Das scheint mir nicht nöthig; Lücke kann hier auch nicht helfen, welcher neben dem ungenauen Referate der Synoptiker das *ἀπ' ἀρχῆς* betont wissen will. Baumgarten-Crusius hebt meiner Ansicht nach ganz ungekünstelt alle Schwierigkeiten; er sagt nämlich: „wenn gleich bei den übrigen Evangelisten schon aus früherer Zeit solche Ankündigungen

für die Jünger gefunden werden (Matth. 5, 10. 10, 16 ff. Luk. 12, 11), so stehen doch die bedeutendsten, ausdrücklichsten dort auch in der letzten Zeit Jesu (Matth. 24, 9. Luk. 21, 12, 16 f.) und es ist gewiss auch bei Johannes nur gemeint, dass die starken, ausdrücklichen Ankündigungen früher nicht geschehen seien.“ —

Der Herr gibt nun zu guter Letzt noch den Grund an, warum er bis zu dieser Stunde hiervon geschwiegen habe: *ὅτι μεϑ᾽ ὑμῶν ἤμην*. Augustinus umschreibt den Sinn dieser Worte so: *et ego vos consolabar mea corporali praesentia exhibita humanis sensibus vestris, quam parvuli capere poteratis.* Aehnlich Lücke, de Wette u. A., allein die Jünger hatten bis dahin noch keine Verfolgungen erlitten, bemerkt Meyer ganz gut dagegen. Bengel und Tholuck tragen den Sinn hinein: *iam contra odium istud per promissionem spiritus sancti munitis apertius ea de re loquitur.* Erasmus und Calvin hatten das Schweigen des Herrn bis dahin schon darauf zurückgeführt, dass die Apostel mit Calvin zu reden *teneri adhuc et imbecilles essent* und nicht über ihre Kräfte hätten beschwert werden dürfen. Chrysostomus hat das Richtige schon getroffen: *ὡσανεὶ ἔλεγεν, ὅτι ἐν ἀσφαλείᾳ ἦτε καὶ ἐξὸν ἦν ἐρωτᾶν, ὅτε ἐβούλεσϑε, καὶ ἐπ᾽ ἐμὲ ὁ πόλεμος ἅπας ἀνεῤῥιπίζετο:* Euthymius schenkt ihm seinen Beifall, ebenso Luther: „denn weil ihr mich bei euch habt, müssen sie euch wohl mit Frieden lassen und können euch nichts thun, sie müssen mir’s zuvor gethan haben; nun aber wird es angehen, dass ich muss mich kreuzigen lassen und nicht mehr sichtbarlich werde bei euch sein, so wird es euch also gehen, dass ihr um meinetwillen leiden müsst.“ So auch Grotius, Meyer, Luthardt. Wie eine Henne ihre Flügel ausbreitet, um, wenn eine Gefahr droht, ihre Küchlein vor jedem Ungemache zu behüten, so hat Jesus bis zu dieser Stunde seine Gnadenflügel über seine Jünger geschlagen und sie vor allem Leiden bewahrt. Jetzt geht er von ihnen und kann sie sichtbar nicht mehr beschirmen, aber sie bedürfen auch solches Schutzes nicht, sie sind jetzt so stark geworden, dass sie die Wahrheit tragen und dem Feinde in das Angesicht schauen können, und zudem haben sie die Verheissung des anderen Parakleten, dass sie angethan werden sollen mit der Kraft Gottes aus der Höhe.

Von dem heiligen Geiste als dem Geiste des Zeugnisses wird zu handeln sein, wir sehen sein Wirken und erkennen seine Nothwendigkeit.

Der heilige Geist ein Geist des Zeugnisses.

1. Er zeugt in uns von dem Herrn,
2. und durch uns in der Welt.

Was befähigte die Apostel zu Zeugen des Herrn?

1. Der Geist von dem Herrn,
2. der Wandel mit dem Herrn,
3. die Hoffnung auf den Herrn.

Das Zeugniss des Glaubens.

Es geht 1. durch den heiligen Geist,
2. auf den Herrn,
3. an eine arge Welt,
4. in aller Geduld.

Das Werk des heiligen Geistes in den Gläubigen.

1. Er zeugt in uns von Christus,
2. er salbt uns zu Christi Zeugen,
3. er tröstet uns in aller Trübsal um des Zeugnisses willen.

Was ist der rechte Zeugengeist?

1. Der Geist der Demuth,
2. der Geist der Wahrheit,
3. der Geist des Muthes,
4. der Geist der Liebe.

Sehet die Zeugen Jesu Christi!

Sehet 1. den Zeugengeist,
2. den Zeugenschatz,
3. den Zeugenlohn,
4. den Zeugentrost.

Wie herrlich ist das Zeugniss der Apostel.

1. Das Zeugniss ihres Mundes,
2. das Zeugniss ihres Lebens,
3. das Zeugniss ihres Todes.

Wie dringend bedürfen wir des heiligen Geistes.

Es fehlt uns 1. das Zeugniss des Geistes in dem Herzen,
2. die Freudigkeit zum Zeugniss in der Welt,
3. der Muth gegenüber der Feindschaft der Leute,
4. die Beharrlichkeit bis an das Ende.

Woran erkennen wir, ob wir den heiligen Geist empfangen haben?

1. An der Einwohnung Gottes in unseren Herzen,
2. an der Opferfreudigkeit für das Evangelium,
3. an der Barmherzigkeit gegen unsere Verfolger.

Was für eine Zeit ist die Zeit nach des Herrn Hingang?

1. Eine Zeit mit der Verheissung des Geistes,
2. eine Zeit zum Zeugnisse des Glaubens,
3. eine Zeit unter dem Drucke des Kreuzes,
4. eine Zeit in der Sehnsucht nach Christus.

3. Der erste Pfingsttag.

Joh. 14, 23—31.

Da die alte Kirche nicht nach der heiligen Dreieinigkeit den Inhalt der drei grossen Festkreise bestimmte, sondern im strengsten Sinne des Wortes die erste Hälfte des Kirchenjahres als *semestre Domini* feierte, so konnte sie gar nicht in die Versuchung kommen, aus der Apostelgeschichte sich den Text zu diesem Tage zu holen. Sie musste zu den Evangelien greifen und konnte allein aus dem Evangelium des Johannes Texte entlehnen, denn nur dieser Evangelist bringt ausführliche Reden des Herrn über den heiligen Geist. Für den ersten Festtag ist nun ein Text geordnet, in welchem über das Wesen des Pfingstgeistes und hauptsächlich über sein Werk in den Gläubigen nähere Aufschlüsse gegeben werden.

V. 23. Jesus antwortete und sprach zu ihm: wer mich liebet, der wird mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen.

Der Zusammenhang ist dieser. Jesus hatte seinen Jüngern die grosse Verheissung gegeben: wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden; und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren. Judas Lebbäus fand es seltsam, dass er nur von einer Offenbarung und Erscheinung rede, welche den Gläubigen zu Theil werden solle, und wusste keinen Grund, warum die Welt von dem Sehen Jesu Christi sollte ausgeschlossen sein. Der Jünger fasste also die Verheissung des Herrn nicht als eine, welche erst an dem jüngsten Tage in Erfüllung gehen sollte, denn an dem jüngsten Tage erscheint ja des Menschen Sohn in grosser Kraft und Herrlichkeit allen Menschen und mit Nichten einem geringen Bruchtheile derselben, sondern vielmehr als eine solche, welche in der Zwischenzeit statt hat. Hat Judas das Wort Christi falsch gedeutet? Es kommt in dem johanneischen Evangelium mehrfach vor, dass Jesus sich nicht weiter auf die Widerlegung eines Irrthums einlässt, sondern die misskannte Wahrheit einfach auf das neue aufstellt und es ihr überlässt, den Irrthum aus dem Felde zu schlagen. Es kann also möglich sein, dass Judas sich irrte; da aber Jesus ausdrücklich das, woran jener Anstoss nahm, wieder behauptet, dass nämlich die Kinder der Welt ihn nicht sehen würden, während er seinen Jüngern sich deutlichst offenbare von Angesicht zu Angesicht, so ist es nicht möglich, was noch Luthardt thut, hier an die Parusie des Herrn bei dem Weltgerichte zu denken; man muss, und damit ist die Textwahl der Kirche vollständig gerechtfertigt, an die Parusie im heiligen Geiste denken. Sehen und Nichtsehen des Herrn hängt einzig und allein davon ab, ob du Jesum liebst oder nicht liebst. Der Herr hebt an: ἐάν τις ἀγαπᾷ με. Will er damit sagen, dass überhaupt erst alles bei uns Menschenkindern mit der Liebe anhebt, dass die Liebe die *conditio sine qua non* für das Christwerden überhaupt ist? „Was mag das aber," fragt Luther schon, „für eine Meinung haben, dass der Herr der Liebe gedenkt und nicht also sagt, wie er sonst pflegt: wer an mich glaubt? Antwort: es ist eben eins, denn Christum kannst du nicht lieben, du glaubst denn an ihn, tröstest dich sein.

Und ist das Wort lieben in dem Fall etwas deutlicher und stärker, dass es fein anzeigt, wie man die Augen und das Herz von allem Andern, was im Himmel und auf Erden ist, abziehen und allein auf diesen Mann, Jesum Christum, wenden soll. Denn solches ist der Liebe eigentliche Art: wess sie sich annimmt, dess nimmt sie sich allein an, darauf bleibt und beruht sie und achtet sonst in der weiten Welt nichts mehr.“ Wir könnten uns hiermit beruhigen; wie die Liebe Gottes sich als *amor misericordiae* und *amor beneplaciti* unterscheiden lässt, so könnte man auch von einem ἀγαπᾶν des Menschen reden, das dem Glauben vorangeht, und einem andern ἀγαπᾶν, das ihm folgt. Dass dem Glauben eine gewisse Liebe vorangehen muss, ergibt sich schon aus einer etymologischen Erörterung des Wortes Glauben. Nach Grimm und Leo (vgl. Kahnis, Die lutherische Dogmatik 1, 140 f.) hangen die Worte lieben, glauben, loben auf das engste zusammen, sie stammen von einem Urvater, der aber untergegangen ist. Vom Präsens, dessen Infinitiv *liopan* gelautet haben muss, kommt das Wort die Liebe, von dem Präteritum im Singular *loup* das Wort Laub, von demselben im Plural *lupun* das Intensivum loben. *liopan* kann nicht wohl eine andere Bedeutung gehabt haben als: gedeckt, geschützt, durch Schutz im angenehmen, behaglichen Zustande sein. Ist dem nun so, so ist lauben (*loupan* alt) das Faktitativ und bedeutet Deckung, Schutz und dadurch einen angenehmen Zustand hervorbringen, gewähren — so noch in erlauben; glauben (in alter Form *galoupian*) bedeutet: etwas mitdecken, mitschützen, in die Verantwortlichkeit von etwas mit eintreten, die Verantwortlichkeit von etwas mitübernehmen, etwas mitvertreten, d. h. sich zu einer Ueberzeugung bekennen und seine ganze Person dafür einsetzen; Liebe ist ursprünglich der Zustand und das Bewegen im gedeckten, angenehmen Dasein und lieben einen solchen Zustand hervorbringen, machen: loben aber ist eigentlich das energische, intensive Hervorbringen eines solchen Zustandes. Sehen wir von dieser Etymologie ganz ab und fassen wir das Wesen des Glaubens schriftgemäss, so setzt das A. und N. Testament das Wesen des Glaubens in die *fiducia*, in das Vertrauen; da nun aber der Christenglaube nicht ein *assensus* ist zu einer bestimmten Summe von Lehrsätzen, sondern sein Objekt einzig und allein hat in der Person Jesu Christi, des Gottmenschen, so ist für den Glauben eine persönliche Beziehung zwischen dem Glaubensobjekt und dem gläubigen Subjekte durchaus Voraussetzung. Die katholische Anschauung erhält durch diese Betrachtung des Verhältnisses zwischen Glauben und Liebe auch nicht den mindesten Vorschub; treffend sind Calvins Bemerkungen: *perinde loquitur Christus, acsi Deum suo amore praevenirent homines. Quod absurdum est, nam quo tempore inimici eramus, reconciliavit nos sibi, Rom. 5, 10, et nota sunt Ioannis verba (ep. 1, 4, 10): non quod priores dilexerimus eum, sed ipse nos prior dilexit.* Es bedarf aber eigentlich dieser Ausführungen gar nicht, Jesus redet hier ja nicht zu solchen, die erst gläubig werden sollen; er sagt ja nicht: ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου παραλήψεται, sondern τηρήσει. Wer den Herrn im Glauben ergriffen hat und ihn liebt, der wird und muss diese Liebe beweisen: τὸν λόγον μου τηρήσει. Diess ist der unmittelbarste, ursprünglichste Erweis der Liebe. Ist τὸν λόγον hier gleich ἐντολαί, wie Baumgarten-Crusius, de Wette und Andere meinen? Ein Grund zu dieser Beschränkung liegt nicht vor, sie ist ganz willkürlich. Wir haben unter τὸν λόγον μου die Lehre Jesu Christi überhaupt zu verstehen. Der Singular steht auch

nicht ohne Grund; der Halb- und der Ungläubige sieht in den einzelnen Worten des Herrn nur *disiecta membra* und keine geschlossene Einheit; er reisst aus einander, was ein untheilbares Ganze ist. Wer den Herrn liebt, der wird sein Wort auch halten, was mehr ist als im Gedächtnisse behalten, das ist ja nicht ein *τηρεῖν*, sondern ein Verkommenlassen des Wortes, denn das Wort ist ein Same, der in den Acker fallen und Frucht schaffen will. Gut legt Augustinus *tract. 75 in Ioh.* dieses *τηρήσει* also aus: *qui habet in memoria et servat in vita, qui habet in sermonibus et servat in moribus, qui habet audiendo et servat faciendo, aut qui habet faciendo et servat perseverando.* Das Wort Jesu muss aber ein Liebhaber desselben behalten, denn das Wort hat nicht bloss dadurch einen ewigen Werth, dass es ein Wort dessen ist, den wir lieber haben sollen als uns selbst, sondern auch dadurch, dass der, welchen wir lieben, nur durch das Wort sich uns genaht hat und nur im Worte, denn selbst das Sakrament ist nichts anders als ein in irdisches Element verhülltes Wort Gottes, uns gegenwärtig bleibt. Christus, das ewige Wort, leibt und lebt in dem Worte und nur diess sein Weben und Schweben im Worte macht dieses Wort zu einer Kraft Gottes. Wer nun den Herrn liebt und seine Liebe nicht in Worten darlegt, sondern in der That und Wahrheit, wessen Liebe also eine erprobte ist, denn nach Gregors schönem Worte: *probatio dilectionis exhibitio est operis*, der wird einen grossen Segen davon haben: *καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν.* Eins ist der Vater und der Sohn, so kann es nicht anders sein, als dass der Vater dem, der sich mit ganzem Herzen seinem geliebten Sohne zuwendet, auch seinerseits sein ganzes Herz zuneigt. Von der Offenbarung, der Erweisung der Liebe Gottes des Vaters spricht Jesus, wie er es durch das Vorhergehende: mich ihm offenbaren; und durch das nachfolgende: Wohnung machen, ausser Zweifel stellt. Wir sagen daher mit Luther: „so wir in solcher Liebe wider Christi und der Kirche Feinde Zürnen, Hassen und Verfolgen feststehen, so sollen wir auch erfahren und empfinden, dass er mit seiner Liebe treulich und fest über uns hält und in solchem Kampf und Noth aushelfen und Sieg geben will. Röm. 5, 8. 8, 37, 39. Darum ist's von dem Fühlen der Liebe, nicht von dem Anheben zu lieben gesagt. Denn Gott fäht zum ersten an und nimmt mich zu Gnaden, dass ich in seiner Huld stehe; aber darum fühle ich's noch nicht so bald, wiewohl sein Werk schon da ist. Aber wenn er also kommt, so ist er sehr nahe; und da zündet er das Herz an, dass es die Liebe fühlt, da hebt es denn auch an zu lieben. Das meint Christus. Es redet aber Christus sonderlich und mit Fleiss also: mein Vater wird ihn lieben, darum, damit er uns von ihm hinaufziehe und in des Vaters Herz weise und denselben auf's freundlichste vorbilde, wie es für arme, betrübte Gewissen hoch von Nöthen ist. Um desswillen redet Christus allenthalben in seinen Tröstungen also, dass er ja den Vater auf's freundlichste als ein treuer, frommer Mittler zeige. Und ist das seine Meinung, man muss an meiner Liebe anfahen, darnach kommt man zum Vater, Ich bin ein Mittler. Das ist recht Johanneisch geredet, der hat seine sonderliche Art, welche die andern Evangelisten nicht also haben, dass er die Leute erstlich zeucht zu Christo und darnach durch Christum zum Vater bringt."

Wo aber Liebe ist, da ist auch ein Sehnen nach persönlicher Gemeinschaft, nach bleibender, ewiger Verbindung; auch das soll befriedigt werden. Wer den Herrn liebt, der soll nicht mehr nach dem lebendigen Gotte

schreien wie ein Hirsch nach frischem Wasser, damit sein unergründlicher Durst gelöscht werde; sein Durst soll gelöscht werden, er soll seines Gottes theilhaftig werden und, mit Wohlgefallen gesättigt, sprechen: Abba, lieber Vater! Jesus verheisst weiter seinen wahren Liebhabern: *καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα.* Das Subjekt ist nicht näher angegeben; Baumgarten-Crusius hat ganz recht, wenn er schreibt: „diese Plurale beziehen sich natürlich auf Gott und Christus, nicht auf Christus und die Getreuen (Semler), die zum Vater kommen. Schon das *αὐτόν* beweist dieses, aber das *ἔρχεσθαι* hat ja in der ganzen Stelle stehende Bedeutung von Christus." Der Vater und der Sohn wollen also kommen, und sie wollen nicht kommen, um wieder zu verschwinden, so dass das arme Herz, das ein Mal sich gesättigt hat in seinem grossen Gotte und Heilande, auf's neue darben muss. Wer von dem Wasser trinkt, das Jesus gibt, den wird ewiglich nicht dürsten; zu wem der Vater und der Sohn kommen, der hat den Vater und den Sohn bleibend in sich. Der Herr verheisst zuletzt: *καὶ μονὴν παρ᾽ αὐτῷ ποιησόμεθα*, denn so ist statt des recipirten *ποιήσομεν* mit dem *Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Parisiensis* VIII und andern Handschriften zu lesen. Grotius schreibt zu dieser Stelle: *multum est*, *si rex aliquis privatum adeat*, *plus si in eius aedibus velit divertere. Hic honos non nisi bene caris habetur. Sic aequum etiam ostendit Christus*, *ut illa propioris familiaritatis indicia a se et patre non exhibeantur quibusvis, sed sui amantibus. vid. Zach. 2, 10 et seq.* Weiss ist im Ganzen zu Grotius wieder zurückgekehrt, er steift sich auf *παρ᾽ αὐτῷ*, welches von *ἐν αὐτῷ* sich wesentlich unterscheide und die dauernde Nähe Jesu als Aufenthaltsnahme bei ihm, in seiner Wohnung, unter seinem Dache versinnbildliche. Allein das *παρ᾽ αὐτῷ* erklärt sich, wie Godet und Keil schon bemerken, dadurch, dass Jesus von einem Wohnungmachen redet. Tiefer aber greift Luther mit seinen innigen, sinnigen Worten: „er soll auch hier auf Erden uns bei ihm wohnend haben und wollen täglich seine Gäste, ja Haus- und Tischgenossen sein. Das will ein rechter, herrlicher, neuer Pfingsttag werden und eine treffliche Erzeigung und Kraft des heiligen Geistes, eine himmlische Versammlung oder Concilium zu beiden Theilen, da die Herzen durch den heiligen Geist erleuchtet und entzündet werden mit der Liebe gegen Christum, und wiederum Christi und des Vaters gegen ihnen scheinet und leuchtet, und so freundlich zusammenhalten beide, Gott und der Mensch, da der heilige Geist des Menschen Herz selbst zubereitet und weiht zum heiligen Haus und Wohnung Gottes und der Mensch solchen herrlichen, edlen, lieben und werthen Gast und Einwohner oder Hausgenossen kriegt, der da ist Gott der Vater und der Sohn und der heilige Geist. Das muss eine grosse Herrlichkeit und Gnade sein der Menschen, so dess werth geachtet werden, zu sein eine solche herrliche Wohnung, Schloss und Saal, ja Paradies und Himmelreich, da Gott auf Erden wohnet; welches doch sind solche arme, betrübte, schüchterne Herzen und Gewissen, die nichts an ihnen, denn Sünde und Tod fühlen und vor Gottes Zorn beben und zittern, meinen, Gott sei von ihnen am weitesten und der Teufel ihnen am nächsten, Jesaj. 66, 1 u. 2. 2 Petr. 1, 4. Es soll, will er sagen, nicht allein bei der Liebe bleiben, sondern wir sollen derselben Liebe auch geniessen. Denn das sind die zwei Stücke, so die Christen von Gott empfahen: Gnade und Gabe. Röm. 5, 15. Gnade vergibt die Sünde, schafft dem Gewissen Trost und Friede und setzt den Menschen in das Reich göttlicher Barmherzigkeit, Ps. 117, 2. Die Gabe aber

oder das Geschenk ist, dass der heilige Geist wirkt in dem Menschen neue Gedanken, Sinn, Herz, Trost, Stärke und Leben. Das meint er nun hier in diesem Stücke, da er sagt: wir wollen Wohnung bei ihm machen." Dieses Wort des Herrn greift zurück, wie Hengstenberg, Luthardt, Keil u. A. erinnern, auf die alttestamentlichen Verheissungen 2 Mos. 25, 8. 29, 45 f. 3 Mos. 26, 11 f. und Ezech. 37, 26, überbietet aber diese Gottesworte noch um ein sehr bedeutendes. Dem alttestamentlichen Gottesvolke wird strenggenommen nirgends eine Einwohnung Gottes verheissen: an allen Stellen ist nur, *sit venia verbo,* von einer Beiwohnung Gottes bei seinen Frommen die Rede. Gott ist zu ihrer Rechten, ist mit, neben, bei ihnen, aber nicht in ihnen. Die Schechina Gottes ist — nicht erst Oehler hat das festgestellt, sondern lange vor ihm schon Danz — ausserhalb und durchaus nicht innerhalb des menschlichen Subjektes zu finden. Wie aber in dem Herrn die Herrlichkeit Gottes wohnt, wie in ihm die Stiftshütte gleichsam sich verkörpert hat, so soll jeder, der den Herrn liebt, eine lebendige Stiftshütte werden: er soll Gott nicht mehr suchen, Gott auch nicht mehr neben sich, ausser sich haben, sondern er soll Gott in sich haben und tragen. Vergl. Apok. 21, 3. Das menschliche Herz findet nur in dem Christenthume Leben und volles Genüge: *cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te.* Eine Erinnerung erfüllt mit tiefer Wehmuth des Menschen Herz, es blickt zurück auf die Tage der Vorzeit und preist selig die, welche damals auf Erden lebten. Das war eine köstliche, selige Zeit; Pausanias schreibt 8, 2, 2: *οἱ γὰρ δὴ τότε ἄνθρωποι ξένοι καί ὁμοτράπεζοι θεοῖς ἦσαν ὑπὸ δικαιοσύνης καὶ εὐσεβείας· καί σφισιν ἐναργῶς ἀπήντα παρὰ τῶν θεῶν τιμή τε οὖσιν ἀγαθοῖς, καὶ ἀδικήσασιν ὡςαύτως ὀργή,* und Hesiodus singt von ihr im 119. Fragmente:

ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἦσαν, ξυνοὶ δὲ θοῶκοι
ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνήτοις τ᾽ ἀνθρώποις.

Diese Tage der Gottesgemeinschaft ersehnt sich das Herz der Heiden; ist die Gegenwart auch noch so traurig, dass man Sterben für erspriesslicher hält als Leben, so sieht doch das Auge das Morgenroth eines besseren Tages. Seneca schreibt *ep. 9, 2, 15 f.: non sunt di fastidiosi, non invidi: admittunt et adscendentibus manum porrigunt. Miraris, hominem ad deos ire? Deus ad homines venit, imo quod est propius, in homines venit:* und in seinem Dialoge *de providentia 1, 5* sagt er: *inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute. Amicitiam dico? Immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et vera progenies, quam parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor, sicut severi patres durius educat.*

V. 24. Wer aber mich nicht liebet, der hält meine Worte nicht. Und das Wort, das ihr höret, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat.

Der Herr hat in dem vorhergehenden Verse eigentlich nur die Aussage, welche dem Judas befremdlich war, verstärkt wiederholt und ihm auf seine Frage noch keine Antwort gegeben. Eine runde Antwort dürfen wir hier, da unser Text aus dem johanneischen Evangelium genommen ist, nicht erwarten; es ist ja die Eigenart desselben, dass Christus hier, gleichsam *sapienti sat,* die Lösung, welche ein Missverständniss vollständig heben könnte, nur andeutet. Johannes ist eine sinnige Natur, er hat sein Evan-

gelium auch nur für sinnige Leser geschrieben. Wer mich nicht liebt, so hebt der Herr im Gegensatze zu dem Ausspruche des vorigen Verses an, der hält meine Worte nicht. „Da hörst du," sagen wir für's erste mit Luther, „ein kurz, dürr Urtheil, es muss geliebt sein, wer ein Christ sein und bleiben will, und heisst: gern und willig sein Wort gehalten oder gar davon gelassen; Lust und Liebe zu Christo gehabt, oder gar sein gefehlt. Denn wer noch das Seine suchen will an Christus und nicht lieber hat, denn dass er um seinetwillen kann und will eigene Ehre, Ruhm, Gerechtigkeit und alles lassen fahren, der ist kein Nutz in seinem Reiche. Welcher nicht kann in seinem Stand Unlust leiden und will keine Arbeit haben, der wird viel weniger bestehen in dem hohen Amte, das da heisst, ein Christ sein." Was Jesus sonst gesagt hat, dabei wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe unter einander habt; 13, 35; das wiederholt er hier in einer höheren Form, die brüderliche Liebe hat ihren Grund in der Liebe zu dem Herrn; diese Christusliebe ist das Kennzeichen des wahren Christen. Das unterscheidende Merkmal der Welt ist, dass sie Christum nicht liebt; das ist der Welt Art und Wesen, sie kann und will Christum nicht lieben. Wer Christum liebt, hält Christi Wort; wer Christum nicht liebt, thut das natürlich nicht, denn die Liebe ist die Seele des Christenlebens, ist das einzige Prinzip der Ethik. Jesus sagt aber nicht: *τὸν λόγον μου οὐ τηρεῖ*: er setzt statt des Singulars, welchen wir erwarten, bedeutsam den Plural: *τοὺς λόγους*. Mit Meyers Bemerkung: „die *λόγοι*, Reden, sind die einzelnen Theile des gesammten *λόγος*, und die *ἐντολαί* sind die gebietenden Theile desselben, daher ein speciellerer Begriff als die *λόγοι*": ist hier nicht viel gewonnen, so richtig sie auch ist: den auffallenden Wechsel zu erklären, ist auch nicht einmal ein Versuch gemacht worden. Er wird wohl so sich motiviren lassen: der, welcher den Herrn liebt, wahrhaft liebt, liebt den Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit allen Kräften, es ist ihm darum zu thun, ihn nicht halb, sondern ganz und voll zu besitzen, es genügt ihm nicht, dieses oder jenes Wort zu erfüllen, er muss das ganze, ungetheilte, ungebrochene Wort des Herrn haben und halten. Wer den Herrn aber nicht liebt, hat diess Verlangen nach der ganzen Fülle des Herrn und seines Wortes nicht; er will nicht einmal einzelne Strahlen von dessen Herrlichkeit mit seinem Herzensspiegel auffangen, einzelne Worte des Herrn sich aneignen. Jesus führt seinen Satz nicht weiter, er bricht ihn mit dem ersten Gliede ab: er hätte in vollständigem *parallelismus membrorum* fortfahren können: und mein Vater liebt ihn nicht und wir kommen nicht und machen nicht Wohnung bei ihm. Es ist aber vollständig ausreichend, was er sagt und seine Jünger konnten sich's nun deuten, warum er sich nicht der Welt offenbare. So denkt auch Luther, er spricht: „aus diesem Urtheil folgt nun das Widerspiel des Allen, das er bisher gesagt hat V. 23; denn er bricht hiermit kurz ab, gibt aber ihnen selbst zu verstehen die Folge, so daran hängt, dass wer sein Wort nicht hält, der glaubt auch gewisslich nicht an ihn, darf sich auch keiner Liebe bei Gott vermessen, ist schon abgesondert und bleibt unter dem ewigen Gerichte und Zorn. Joh. 3, 36." Die Aufnahme und die Annahme des Wortes Jesu hat diese Folgen für Zeit und Ewigkeit; denn spricht der Herr: *ὁ λόγος, ὃν ἀκούετε, οὐκ ἔστιν ἐμός, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός*. Ein seltsamer Wechsel; eben erst hat er das Wort als sein Wort, als *τὸν λόγον μου* V. 23 und *τοὺς λόγους μου* bezeichnet und auf einmal nennt

er nun sein Wort nicht mehr sein Wort, sondern prädicirt es, indem er es als sein Wort leugnet, als seines Vaters Wort; merkwürdig ist es auch, was Augustinus bereits beobachtet hat, dass er aus der Mehrzahl wieder in die Einzahl zurückkehrt. Der Kirchenvater sucht das Auffallende dadurch zu entfernen, dass er *tract. 76* bemerkt: *non miremur, non paveamus, non est minor patre, sed non est nisi a patre; non est impar ipso, sed non est a se ipso; neque enim mentitus est dicendo: qui non diligit me, sermones meos non servat: ecce suos dixit esse sermones. Numquid sibi ipse est contrarius, ubi rursus dixit: et sermo, quem audistis, non est meus? Aut quia secundum hominem non est suus? et fortasse propter aliquam distinctionem, ubi suos dixit, pluraliter dixit, hoc est sermones, ubi autem sermonem, hoc est verbum, non suum dixit esse, sed patris, se ipsum intelligi voluit. In principio enim erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum. Non utique suum, sed patris est verbum, quomodo nec sua imago, sed patris, nec suus filius idem ipse, sed patris. Recte igitur tribuit autori quicquid facit aequalis, a quo habet hoc ipsum, quod illi est indifferenter aequalis.* Auch Chrysostomus, welcher dogmatische Schwierigkeiten als ächter Antiochener nicht aufsucht, ihnen aber auch nicht aus dem Wege geht, wenn sie sich ihm aufdrängen, steht bei unserer Stelle still und fragt: *πῶς δὲ σὸς (λόγος) καὶ οὐ σός;* und antwortet: *τουτέστιν, ὅτι οὐδὲν ἔξω τοῦ πατρὸς φθέγγομαι, οὐδὲ ἴδιόν τι ἄλλο παρὰ τὸ δοκοῦν αὐτῷ.* Calvin schreibt hierher: *quum sermonem negat esse suum, accommodat se discipulis, acsi diceret, non humanum esse, quia fideliter tradat, quod illi a Patre iniunctum est. Interea scimus, quatenus aeterna est Dei sapientia, ipsum esse unicum omnis doctrinae fontem et eius spiritu locutos esse, quicunque ab initio fuerunt, prophetas.* Luther gibt dieselbe Erklärung, wenn er spricht: „darum ist's gleich viel gesagt, wenn er spricht: wer mein Wort hält: und die Worte, so ich rede, sind nicht mein, sondern meines Vaters. Denn sie gehen nicht von mir und ich bin nicht der Anfang des Wortes, sondern der Vater hat mir's befohlen." Der Herr urständet nicht bloss in dem Vater also, dass wer ihn siehet, den Vater sieht; was er in dem Fleische thut, das hat der Vater ihm befohlen, und was er als des Menschen Sohn hier redet, das hat er von dem Vater gehört. 8, 26. Wer also des Herrn Wort aufnimmt, der nimmt den Vater auf und wer sein Wort verachtet, der verachtet Gott; verhält es sich so, so ist es nur gerecht, wenn Gott mit denen, die das Wort halten, sich vereinigt, und von denen, welche das Wort nicht halten, sich zurückzieht. Calvin sagt ganz richtig: *interea significat mundum iustas suae ingratitudinis poenas dare, quum in sua coecitate perit;* Hengstenberg verweist trefflich auf 3 Mos. 26, 3, 11 u. 12. 5 Mos. 7, 12 f. 28, 1 u. 15 und bemerkt dazu: „die Welt excommunicirt sich selbst."

V. 25. Solches habe ich zu euch geredet, dieweil ich bei euch bin.

Meyer bemerkt: „man denke vor V. 25 eine Pause; Jesus blickt zurück auf alles, was er bisher bei diesem Abschiedsmahle zu ihnen geredet hat und wovon ihnen so Vieles noch räthselhaft geblieben ist, und spricht: dieses habe ich, während ich (noch) bei euch verweile, zu euch geredet, der Paraklet aber, welcher nun nach meiner bevorstehenden Trennung von euch vom Vater zu euch kommen wird, der wird euch weiter belehren." Diess ist die gewöhnliche Auffassung, wie auch Luthardt zu unserer Stelle

schreibt: „weil er noch bei ihnen ist, so hat er ihnen gesagt, was er ihnen jetzt sagen musste, da er nun bald scheidet. Was ihnen aber davon unverständlich geblieben sein oder ihnen noch entschwinden sollte, das wird der Paraklet sie alles lehren und erinnern.“ Ich kann mich aber mit dieser Auffassung nicht befreunden; die Worte *παρ᾽ ὑμῖν μένων* scheinen mir gar nicht zu ihrem Rechte gekommen zu sein, nach Luthardts Auslegung hätte der Herr unstreitig besser gesagt: *ἀφ᾽ ὑμῶν ὑπάγων*. Als bei ihnen annoch Seiender, aber in allerkürzester Zeit Entschwindender hat er mit Nichten dieses gesagt, sondern als bei ihnen Weilender, Bleibender. Nicht auf seinen Weggang deutet er hin, sondern sein Bleiben stellt er ihnen in bestimmtester Form in Aussicht. Man hat übersehen, wie dieses *παρ᾽ ὑμῖν μένων*, wenn man die Worte nur ansieht, auf *μονὴν παρ᾽ αὐτῷ ποιησόμεθα* zurückgreift, und nicht in Anschlag gebracht, dass der Herr schon V. 18 sehr klar gesagt hat: ich will euch nicht Waisen sein lassen, ich komme zu euch, und dass er V. 20 dieses Zuihnenkommen als ein Kommen, um in ihnen zu sein, zu bleiben schon dargestellt hat. Mit dem Worte *ταῦτα* blickt Christus gar nicht auf alles zurück, was er bisher geredet hat, sei es an diesem letzten Abend, sei es während seines Verkehrs mit ihnen überhaupt; Grotius scheint es schon knapper zu fassen: *haec*, umschreibt er, *ad vos consolandos breviter vobis dixi, quo ad fer temporis ratio, dum adhuc vobiscum esse et colloqui licet*, ebenso Bengel, der kurz sagt: *haec, non plura.* Der Gesichtskreis der Worte: *ταῦτα λελάληκα* kann nicht in's Masslose ausgedehnt werden; 15, 11 und 16, 1 bezieht es sich auch nur auf das eben Vorhergegangene. Wir haben, wenn wir diesen Vers richtig verstehen wollen, den Zusammenhang scharf in das Auge zu fassen. Die Rede hat einen Gipfel erreicht, da man, von Wonne überschauert, mit Petrus ausrufen möchte: hier ist es gut sein, lasset uns Hütten bauen; Jesus hat seinen Jüngern die bestimmte Verheissung gegeben, dass er, der jetzt auf eine kleine Weile von ihnen scheidet, mit dem Vater zu ihnen kommen werde, um in ihnen zu wohnen. Eine Gemeinschaft ist damit zugesagt, zu welcher die Gemeinschaft, deren die Jünger sich bis zu dieser Stunde erfreuten, nur ein Schatten ist. Jesus wandelte bisher nur mit ihnen, er war bisher nur die Stiftshütte, da Gottheit und Menschheit zusammenkamen, er will fortan in ihnen wandeln und wohnen, sie sollen selbst eine Wohnung Gottes sein. Er macht keine Pause, um auf ein anderes Thema überzugehen, da er sagt: *ταῦτα λελάληκα*: im Gegentheil fasst er mit diesem Worte die Jünger scharf an und heisst sie das, was er ihnen verheissen hat, fest und unverrückt im gläubigen Auge behalten. Die Summe dessen, was er gesagt hat, drängt er zusammen in die Worte: *παρ᾽ ὑμῖν μένων*: er redet Abschiedsworte, aber nicht als ein von ihnen Scheidender, sondern als ein durch das Scheiden erst recht zu ihnen Kommender, um in ihnen zu bleiben. Er weiss es, dass sie sinnend vor dem grossen Worte der Verheissung stehen und dass sie ihm nachdenken, ob sie es wohl begreifen möchten; sie können nur ahnen die Tiefe und Grösse der Zusage, aber was sie jetzt nicht verstehen, wird nicht ein Unverstandenes alle Zeit für sie bleiben.

V. 26. Aber der Tröster, der heilige Geist, welchen der Vater senden wird in meinem Namen, derselbige wird euch alles lehren und euch erinnern alles dess, das ich euch gesagt habe.

Auf den Parakleten vertröstet der Herr seine noch unverständigen Jünger; er hatte auf diesen anderen Parakleten, den Geist der Wahrheit, bereits V. 16 ff. die Seinen hingewiesen; Hengstenberg mag nicht unrecht haben, wenn er behauptet, diese Bezeichnung des heiligen Geistes solle nur dazu dienen, auf die persönliche Identität des Helfers in beiden Nöthen hinzuweisen, also, derselbige, den ich euch früher schon als Fürsprecher in dem Prozesse mit der Welt verheissen. Es soll aber damit durchaus nicht gesagt sein, dass der Ausdruck ὁ παράκλητος in der von uns festgehaltenen Bedeutung von Rechtsbeistand hier nicht am rechten Platze sei, und etwa die Auffassung „Tröster, Lehrer" sich hier mehr empfehle. Auch hier erscheint der heilige Geist als derjenige, welcher die Sache der Jünger zum Siege hinausführt, denn, was sie nicht im Stande sind, wegen ihrer Schwachheit zu vollbringen, das leistet der heilige Geist, er führt sie hinein in die Wahrheit. Der Paraklet wird nun weiter nicht als der Geist der Wahrheit, sondern als τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον charakterisirt. Es ist nicht zufällig, dass hier der Paraklet so bezeichnet wird; hier hat der heilige Geist nichts als Geist der Wahrheit zu schaffen, sondern nur als πνεῦμα ἁγιωσύνης. Christus hat eben geredet von dem durch das Lieben seiner Person und durch das Halten seines Wortes sich vollziehenden Einwohnen des Vaters und des Sohnes; die sittliche Beschaffenheit des Menschen kommt dabei in Betracht; der heilige Geist, welcher nun vor allen Dingen dieses Wort nach seinem Inhalte den Jüngern erschliessen soll, muss desshalb als sittliche Potenz sich erweisen. Von dem heiligen Geiste ist nun weiter gesagt: ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου. Verschieden ist ἐν τῷ ὀνόματί μου ausgelegt worden; de Wette, welchem selbst noch Godet zustimmt, sagt: „ungefähr soviel als auf meine Fürbitte V. 16, eigentlich in der Anerkennung meiner als des Messias, in Rücksicht auf meine Sache; nach Lücke: wenn man in meinem Namen darum bittet (V. 14)." Aber es ist nicht von dem Ausgange des heiligen Geistes aus dem Vater, sondern von dem Eingange desselben in diese Welt die Rede; man könnte da nun mit Euthymius ἐν ὀνόματί μου auslegen gleich ἀντ᾽ ἐμοῦ, weil der heilige Geist die Stelle des Herrn hier auf Erden als ἄλλος παράκλητος vertreten soll: allein dieser Gedanke, welchen Tholuck, Ewald und Weiss jetzt wieder vertheidigen, greift über das πέμπειν hinaus und springt zu der Person des Gesandten schon fort: Godet bemerkt nicht mit Unrecht noch, dass der heilige Geist nicht Stellvertreter Jesu ist, denn dieser kommt ja in ihm wieder. Wir sagen, wie auch Brückner und Keil, am einfachsten mit Luthardt: „den Namen Jesu hat Gott im Auge, wenn er den Geist sendet; also der Offenbarung und Verherrlichung Jesu dient der Geist." Hengstenberg lehnt diesen Gedanken ab; der Vater sendet nach ihm den Geist auf Grundlage der historischen Persönlichkeit Christi, also seines versöhnenden Leidens und Sterbens. Dass aber der heilige Geist dem Herrn dienen soll, dass der Name Jesu, mit Meyer zu reden, „die Sphäre ist, in welcher sich der göttliche Gedanke, Rath und Wille beim Senden befindet und thätig ist", beweist des heiligen Geistes Werk. Diess wird beschrieben in den Worten ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν. „Da beschreibt er und umzirkelt," sagt Luther, „des heiligen Geistes Amt, das er führen soll, und zeigt, dass auch hinfort in der Christenheit nicht anders soll gelehrt werden durch den heiligen Geist, denn das sie, die Apostel, von Christo gehört, aber noch nicht verstanden, und durch den heiligen Geist gelehrt und erinnert sind worden;

dass es also immerdar bleibe Christi Mund und der heilige Geist der Schulmeister sei, der solches lehre und erinnere.“ Zwei Thätigkeiten sind es, welche Jesus dem heiligen Geiste in Bezug auf die Gläubigen hier zuschreibt, für das erste, *διδάξει ὑμᾶς*. Man hat mehrfach an dieser Aussage Anstoss genommen und versucht, um sowohl den Katholiken als den Schwarmgeistern, die sich auf dieses Wort beriefen, das Wasser abzugraben, aus *διδάξει* und *ὑπομνήσει* ein und dasselbe zu machen. Allein hiergegen ist schon das *καί*, welches beide Aussagen einfach neben einander stellt, und weiter der Begriff, welcher beiden Worten eigen ist. Die Vulgata und Erasmus übersetzen *ὑπομνήσει* mit *suggeret* — dieser Ausdruck ist missverständlich. Er kann unserem Erinnern entsprechen, in diesem Sinne kommt *suggerere* bei Cicero mehrfach vor: so z. B. *de finib. 2, si memoria defecerit, tuum erit, ut suggeras:* er kann aber auch unserem Eingeben, Beibringen gleich sein und so mit *docere* identisch werden. Die griechischen Worte lassen solch eine Vermischung beider Begriffe nicht zu; *διδάσκειν* und *ὑπομνήσκειν* unterscheiden sich so, dass bei dem *διδάσκειν* das Mittheilen einer Wahrheit stattfindet, welche bis dahin dem andern noch fremd war, dass aber bei dem *ὑπομνήσκειν* nichts Neues mitgetheilt, sondern nur das schon Gehörte und Empfangene vor der Vergessenheit bewahrt oder aus der Vergessenheit herausgerissen werden soll. Der heilige Geist gleicht also in seiner Thätigkeit jenem Hausvater, welcher Altes und Neues aus seinem Schatze hervorträgt, Matth. 13, 52. Gehen wir nun näher auf das Einzelne ein, so wird sich zeigen, dass die römische wie die schwärmerische Lehre hier keinen Grund und Boden findet, um sich anzubauen. Die Aussage: *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα*, lässt für das erste den Umfang des *διδάσκειν* ganz unbestimmt. Wenn wir den Umfang dieses Begriffs auch gar nicht bestimmen könnten, so würden wir doch dem Satze Salmerons: *quod ait, docebit vos, intelligit omnes legitimos ecclesiae gubernatores et successores, ut Romanos Pontifices, Patres in Synodo generali congregatos, Doctoresque sacros et veteres, qui nobis scripturarum veritates explicatas amplectendas tradiderunt*, auf Grund unserer Stelle entschieden entgegentreten müssen. Das Pronomen *ὑμᾶς* lässt eine solche Erweiterung schlechterdings nicht zu; man achte auf den mit *καί* angefügten Satz: *καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς*. Es ist nicht möglich, dass für die *ὑμᾶς* des ersten Satzgliedes ein weiterer Kreis angenommen wird, als für die *ὑμᾶς* im zweiten Satzgliede; beide Kreise, welche durch dieses *ὑμᾶς* umschrieben werden, müssen sich decken. Aus dem zweiten *ὑμᾶς* ist nun der Bereich des ersten leicht zu ermessen; es langt nicht über den Apostelkreis hinaus. Denn diese *ὑμᾶς* des zweiten Satzes sollen erinnert werden durch den heiligen Geist an das, was Jesus ihnen gesagt hat; es sind unter diesen *ὑμᾶς* also nur Augen- und Ohrenzeugen des Menschensohnes im Fleische zu denken. „Es ist,“ sagt Luther, „hier nicht der Antwort werth, dass die Papisten aus diesem Texte Behelf suchen, ihren Tand zu erhalten und geifern, Christus habe die Apostel nicht Alles gelehrt, was sie haben wissen wollen, sondern dem heiligen Geist noch viel vorbehalten sie zu lehren. Denn solch Geifern ist durch den Text selbst stark genug vernichtet, da er klar und dürre sagt: der heilige Geist wird euch lehren und erinnern alles, was ich euch gesagt habe, vergleiche V. 23 und 16, 14. 15, 26. Er sagt nicht: er wird der Kirche, den Concilien Macht geben, über Gottes Wort zu schliessen und zu setzen, was sie will, sondern allein mein Wort,

meine Ordnung und Gestift soll er handhaben und in euch pflanzen. Was die Concilien gehandelt, sind (ohne was die ersten gewesen) eitel menschliche Ordnung und Satzung, dazu es gar nicht nöthig war, den heiligen Geist weder zu verheissen noch zu geben. Ach er hat viel höhere Dinge zu lehren und zu offenbaren, davon der Menschen Concilien nichts ordnen können, wie man Gottes Zorn entlaufe, die Sünde und den Tod überwinde, den Teufel mit Füssen trete, davon allein Christus lehret. Solche verkehrte, schändliche Glossen der Papisten reissen die Herzen von Christi Wort, denn wo man dafür hält, Christus habe es nicht alles gelehrt, so ist damit bald Auge und Ohr aufgesperrt, nach Anderem zu gaffen." Die Apostel sind die Säulen der Kirche, und Gottes Haus ruht nur dann auf dem rechten Grunde, wenn es auferbaut ist auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist. Die Summe der ganzen christlichen Lehre ist zusammengefasst in der Predigt der Männer, welche gehört haben, was Christus gesagt hat. Christus und nicht der heilige Geist ist der *λόγος τοῦ πατρός:* dieser hat am letzten zu uns geredet durch seinen Sohn (Hebr. 1, 2). Es ist die evangelische Kirche somit die rechte, apostolische Kirche, wenn sie das Wort Gottes und nicht die Tradition daneben, oder richtiger, darüber, für die Quelle und die Norm des christlichen Glaubens erklärt. Hieraus aber folgt noch nicht: *non fore novarum revelationum architectum spiritum sanctum*, mit Calvin zu reden; obgleich wir ihm vollständig beistimmen, wenn er dann sagt: *refutare licet quaecunque sub praetextu spiritus in ecclesiam figmenta ab initio hucusque Satan invexit. Mahometes et Papa commune habent religionis principium, non contineri in scriptura perfectionem doctrinae, sed quiddam altius revelatum esse spiritu. Ex eadem lacuna nostro tempore Anabaptistae et Libertini sua deliria hauserunt. Atqui impostor est spiritus, non Christi, qui extraneum aliquod ab evangelio commentum ingerit. Spiritum enim Christus promittit, qui evangelii doctrinam quasi subscriptor confirmet.* Denn möglich wäre es ja, dass der heilige Geist als *architectus novarum revelationum et doctrinarum* zu den Aposteln gekommen wäre. Hengstenberg hat nach meiner tiefsten Ueberzeugung vollständig recht, wenn er schreibt: „die Beschränkung des Lehrens auf das Erinnern würde auch gegen den in den heiligen Schriften des N. T. vorliegenden Thatbestand sein. Der Lehrgehalt der apostolischen Briefe und der Apokalypse kann durchaus nicht bloss auf die Reden zurückgeführt werden, welche Christus während seines Erdenlebens hielt, obgleich die Keime und Grundlagen dafür bis in's einzelnste hinein überall darin enthalten sind." Absolut Neues aber hat der heilige Geist den Aposteln schlechterdings nicht offenbaren können, geschweige dass er etwas offenbaren könnte, das auch nur im mindesten mit dem, was Jesus gesprochen hat, im Widerspruche stände. Letzteres ist ausgeschlossen schon in unserem Verse durch die Bezeichnung des heiligen Geistes als *ὁ παράκλητος*, durch welche Christus ja auf V. 16 zurückgreift, da er den heiligen Geist als *ὁ ἄλλος παράκλητος*, als sein *alter ego* charakterisirt, und weiter durch die nähere Bestimmung: *ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου.* Wie könnte der heilige Geist *ἐν τῷ ὀνόματι* des Herrn gesandt werden, wenn er käme, um durch seine Offenbarung jenen Namen auch nur um eines Fusses Breite in den Hintergrund zu schieben, in dem selig werden sollen alle, die an ihn glauben? Wir können ausserdem noch auf eine grosse Anzahl anderer Stellen verweisen, welche allesammt beweisen, dass das

Wort des Herrn und seine ganze Person, denn er ist ὁ λόγος, von dem heiligen Geiste nicht verdunkelt, sondern verklärt werden sollen, wesshalb derselbe von dem Seinen nimmt. 16, 14 ff. Aber auch das erstere, dass der heilige Geist etwas absolut Neues offenbart, ist nicht möglich. Denn, da der Vater den heiligen Geist sendet, kann der heilige Geist nur das reden, was er in den Tiefen der Gottheit erforscht hat, sein Wort ist also nicht sein, sondern des Vaters Wort; da nun das Wort Jesu auch nicht sein, sondern seines Vaters ist, muss Wort des Herrn und Wort des Geistes im Wesen ein und dasselbe Wort sein. Jesus bekräftigt dieses noch ausdrücklich durch die Aussage 16, 13 ff. Es wäre aber ein grosser Missverstand, wenn man den heiligen Geist, weil er kein *architectus novarum revelationum* ist, für einen blossen Reproducenten und Paraphrasten der Worte Jesu erklären wollte. Der Herr wehrt solchem Wahne auf das bestimmteste und Bengel bemerkt treffend: *non additur hic, quae dixi vobis. Nam paracletus ille etiam cetera docuit. 16, 12, 13.* Euthymius hat schon an diese letzte Stelle gedacht: *καὶ διατί οὐκ αὐτὸς ἐδίδαξε τότε τὰ προςιστάμενα; διότι οὐκ ἠδύναντο βαστάζειν πλεῖον, ὡς προϊὼν ἐρεῖ.* Der heilige Geist lehrt auch solches, was die Jünger damals noch nicht tragen konnten, er verkündet, was noch geschehen soll; und doch ist diese Lehre des heiligen Geistes keine absolut neue. Wie ein Prophet den Faden vielfach da anknüpft, wo der andere ihn hat fallen lassen, wie der eine näher das ausführt, was der andere nur mit verdeckten Worten angedeutet hat, wie der Gestalt eine *διαδοχὴ τοῦ πνεύματος* in dem A. T. aufzuweisen ist, so ist auch das, was die Apostel schärfer zeichnen, als es die Hand des Herrn gethan hat, nur eine weitere Ausführung des Grundrisses, welchen Christus mit einzelnen, knappen Grundzügen entworfen hat. Der heilige Geist bleibt stets in der *analogia fidei*, er entwickelt und bildet die Keime aus, die in den Worten Jesu liegen, er zieht die Folgerungen und Schlüsse aus den Sätzen, welche derselbe ausgesprochen hat. Es wäre aber eine grosse Einseitigkeit, wenn man nun das *διδάσκειν* des heiligen Geistes auf diese Weiterbildung und Entwicklung der Lehre Jesu beschränken wollte, es würde dann diese Verheissung, *διδάξει ὑμᾶς πάντα* ganz willkürlich mit der andern: *ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ* und *τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν* 16, 13 identificirt. Nur ein sehr kleiner Bruchtheil der Lehre des heiligen Geistes besteht in diesem Stücke, das Hauptstück ist vielmehr dieses, dass er das, was Jesus geredet hat, zum Verständnisse bringt, dass er in sein Wort uns versenkt, vertieft, dass er in uns das Herz zum Empfange des Wortes zubereitet, es bei dem Empfangen und Bewegen desselben entbrennt und uns erleuchtete Augen gibt und den Beweis des Geistes und der Kraft darbietet. Der heilige Geist wird aber mit seinen Lehren nicht diess und das berühren, sondern auf alles sich erstrecken; *πάντα* will auch bedacht werden. Es ist 16, 13 *ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ* zu vergleichen; es versteht sich ganz von selbst, dass, da der heilige Geist vom Vater ausgeht durch den Sohn, um denselben auf Erden zu verklären, dieses alles nur im heilsökonomischen Sinne zu fassen ist. Alles, was den Gläubigen noth, um in dem Herrn zu bleiben, das allein lehrt der heilige Geist.

Es ist aber das Lehren nur die eine Thätigkeit des heiligen Geistes; Christus gibt eine zweite noch an: *καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν.* Das Erinnern des heiligen Geistes kann nicht bloss darin bestehen,

dass er die Worte Jesu, welche dem Gedächtnisse der Jünger schon entfallen waren oder noch entfallen mochten, immer und immer wieder ihnen in das schwache Gedächtniss zurückführt. Wir vergessen nicht, was einen tiefen Eindruck auf uns gemacht hat, was uns tief in das Herz geschnitten hat, was wir in unser Fleisch und Blut verwandelt haben; soll der heilige Geist uns erinnern, so muss er demnach solch eine innerliche Arbeit an unseren Herzen in seine Hand nehmen. Und, wie wir in dem A. T. die Verheissung haben, dass Gott durch seinen Geist das steinerne Herz uns nehmen und ein fleischernes Herz uns geben will, darauf die heiligen Worte des Gebotes unverwischlich eingegraben stehen, so gibt der Herr uns hier die Zusage, dass der heilige Geist auch die Worte, welche er geredet hat und welche nun schwarz auf weiss vor uns stehen, aus dem Buche heraus in das Buch unserer Herzen schreiben soll, so dass Gottes Wort nicht mehr im todten Buchstaben vor uns steht, sondern als lebendiger Geist in uns lebt und webt. Die Verheissung greift weit; wie vieles hat Jesus nicht geredet, man denke nur an den Abend, da er diese Worte redete: und der heilige Geist soll *πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν*, den Aposteln ewig gegenwärtig erhalten! Falsch sagt Grotius, einem irreführenden Fingerweise Calvins (*observa autem, quaenam sint illa omnia, quorum doctorem fore spiritum promittit; suggeret, inquit, vel reducet in memoriam, quaecunque dixi*) folgend: *et haec legenda uno spiritu, ut postrema verba ad utrumque membrum referantur. Docebit, id est interpretabitur obscura, in memoriam revocabit oblivioni data.* Denn, wie Meyer richtig anmerkt, müsste dann logischer Weise *ὑπομνήσει* zuerst und dann *διδάξει* stehen. Treffend schreibt aber Bengel zu unserer Stelle: *exemplum praebet haec ipsa homilia, ab Johanne multo post tempore tam accurate perscripta.* Wir könnten noch andere Zeugnisse beibringen; da *ἃ εἶπον ὑμῖν* nicht allein steht, sondern *πάντα* vor sich stehen hat, so ist es nicht erlaubt, diese Verheissung ausschliesslich auf die an diesem Abende gehaltenen Reden zu beziehen; alles, was der Herr überhaupt geredet hat, wird der heilige Geist vor dem Vergessenwerden bewahren.

V. 27. Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt. Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht.

Steht es so mit den Jüngern, schwebt über ihrem Haupte diese Segenswolke, so kann Christus mit Frieden von ihnen scheiden, denn ihnen bleibt der Friede mitten in dieser friedelosen Welt. „Das sind Letzeworte", sagt Luther, „als dess, der da will hinwegscheiden und gute Nacht oder den Segen gibt. Das soll mein Valet sein, spricht er, ich scheide von dannen und weiss euch nichts zu lassen in der Welt; aber mein Testament und was ich bescheiden lassen will, das sei der Friede." Ebenso sieht Calvin die Situation an: *alludit ergo ad vulgatum suae gentis morem, acsi diceret, relinquo vobis meum Valete.* Jesus will ja nach V. 31 jetzt aus dem Gemache, da er das Osterlamm mit seinen Jüngern gegessen hat, aufbrechen. Was verstehen wir nun unter *εἰρήνη?* Luther sagt: „Friede heisst nach hebräischer Sprache nichts anders, als alles Gute geben und lassen"; de Wette, mit dem Godet und Weiss es halten, fasst es gleich Seelenruhe, Kling — das Wohlbefinden eines mit Gott geeinigten Gemüthes: Meyer und Lücke — Heil überhaupt. Da *εἰρήνη* auf das Hebräische zurückgreift, so ist zu fragen, was bedeutet שָׁלוֹם. Hengstenberg bemerkt: „שָׁלוֹם von שָׁלֵם

unversehrt sein, bezeichnet den Zustand eines solchen, der unbeschädigt ist durch die feindlichen Potenzen, von denen seit 1 Mos. 3 das menschliche Leben auf allen Seiten umgeben ist: mit Erbsünde, Schwachheit, Noth und Tod beladen." Danach ist *εἰρήνη* nicht eine Empfindung, noch ein Zustand des Wohlergehens überhaupt, sondern ein der *θλίψις* entgegengesetzter Zustand eines solchen, der von Feinden nicht beschädigt wird. Schon im A. T. wird Gott als die feste Burg gepriesen, welche den Frommen vor aller Verfolgung seiner Feinde sicher stellt; *εἰρήνη* im Schriftsinne ist ein durch die zu Gott genommene Zuflucht bewirkter Zustand, es lässt sich der Friede darnach mit Kling und Luthardt auch bestimmen als der Zustand des Gottgeeinigtseins, das durch die Einigung mit Gott in sich selbst erfüllte Dasein. Jesus sagt nun: *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν.* Es ist zu beachten, dass er sich nicht mit der einmaligen Friedensverkündigung zufrieden gibt. Augustinus macht sich darüber schon seine Gedanken. Er bezieht den ersten Frieden auf die Jetztzeit, den zweiten auf die Endzeit; allein eine solche Auffassung scheitert an dem *δίδωμι;* in der Gegenwart gibt der Herr den Jüngern diesen Frieden, von dem er spricht, dadurch, dass er zu ihnen von ihm redet. Gregorius unterscheidet, dem grossen Kirchenvater nachfolgend, zwischen der *pax gratiae* und der *pax gloriae;* ein Unterschied, welcher im Reformationszeitalter von Oecolampadius wieder aufgefrischt wurde. Luther und Calvin wollen aber von keinem Unterschiede wissen; ersterer sagt: „er setzt zweierlei Wort — ihr sollt, will er sagen, meines Abschiedes keinen Schaden noch Mangel haben, ich will euch dess reichlich ergötzen, denn ihr sollt dafür von mir das Beste haben, das ihr begehren könnt, solchen Frieden und Gutes, dass ihr einen gnädigen Gott an meinem Vater habt, der sich euer mit väterlicher Liebe und Herzen annimmt und an mir einen frommen, treuen Heiland, der euch alles Gute thun und in keiner Noth verlassen, wider den Teufel, Welt und alles Böse schützen und beistehen will, und dazu den heiligen Geist gibt, der eure Herzen also regiere, dass ihr rechten Trost, Friede und Freude in ihm habt. Das ist nun ein sehr tröstlich und lieblich Letzewort, dass er ihnen nicht lasse Städte und Schlösser, noch Silber und Gold, sondern den Frieden als den höchsten Schatz im Himmel und Erde, dass sie kein Schrecken noch Trauern sollen von ihm haben, sondern rechten, schönen, gewünschten Frieden im Herzen; denn das ist der höchste Friede, wenn das Herz zufrieden ist, wie man sagt: Herzensfreude ist über alle Freude, und wiederum: Herzeleid ist über alles Leid." Lampe sucht wieder einen Unterschied festzuhalten: *nobis verosimilius est*, schreibt er, *per priorem respici ad minorem pacis mensuram in V. T., per posteriorem ad maiorem in N. T. iamiam communicandam. Atque inde duo promissionis huius momenta nascuntur. Partim enim boni, cuius initia iam possidebant, conservatio, partim insigne eius augmentum addicitur.* Bengel fasst *εἰρήνην* = *pacem in genere, pacem reconciliationis, quali frui potuistis ut Israëlitae* und *εἰρήνην τὴν ἐμὴν* = *pacem meam in specie, pacem filialem.* Allein wie passt dazu das Präsens *δίδωμι*, welches für jenen Zeitpunkt schon die reale Mittheilung dieses Friedens zusagt? Jener Friede ist ja doch erst durch den Todesgang des Herrn erworben worden? Wir verstehen *εἰρήνην* und *εἰρήνην τὴν ἐμὴν* von einem und demselben Frieden, hüten uns aber, mit Grotius zu sagen: *bis autem eundem sensum repetit, sicut dicere solemus: vale, vale.* Nicht müssige Wiederholung findet hier

statt, sondern eine sinnvolle Steigerung. Das erste Mal ist *εἰρήνη* absichtlich ohne Artikel gesetzt, weil es an den gewöhnlichen Abschiedsgruss erinnern sollte, das zweite Mal wird diese so allgemein gehaltene *εἰρήνη* näher bestimmt. Es ist der Friede, welchen Jesus seinen Jüngern hinterlässt, nicht ein Friede, zu welchem sie aus sich oder durch einen andern kommen können, sondern ein Friede, welcher einzig und allein Eigenthum des Herrn ist und den der Herr ausschliesslich mittheilen kann. So auch Godet, Weiss, Keil. Das schwebende *εἰρήνη* wird näher bestimmt durch *ἡ ἐμή* und das ebenfalls die Sache noch ungewiss lassende *ἀφίημι* durch *δίδωμι* vollständig erklärt. Der Friede, welcher den Jüngern bleibt, da Christus scheidet und sie in die Hände ihrer Feinde zu verrathen scheint, ist sein Friede; ist der Friede, welcher in ihm wohnte und in ihm urständet. Fragen wir mit der deutschen Theologie: „was meinet aber Christus für einen Frieden?“ und hören wir: „er meinet den innerlichen Frieden, der da durchbreche und durchdringe durch alle Anfechtung, Widerwärtigkeit, Trübsal, Schmach, Elend oder was dessen ist, dass man darin fröhlich und geduldig wäre“: so ist dieser Friede während des ganzen Erdenwallens nie aus seinem Herzen entflohen, muss sich aber auch lagern in die Herzen aller derer, welche ihn lieben und sein Wort halten, denn zu diesen kommt er ja, um in ihnen zu wohnen. Den Frieden lässt der Herr seinen Jüngern, er gibt ihnen in dem Augenblicke, da er zu ihnen redet, mit vollen Händen diesen Frieden in das Herz. Das spricht nicht dagegen, dass die Jünger sich diesen Abend noch zerstreuen, dass sie an dem Osterabende aus Furcht vor den Juden bei verschlossenen Thüren zusammen sind, *ἀφιέναι* und *διδόναι* ist etwas ganz anders als *δέχεσθαι*. Nie hat Jesus vertraulicher, herzgewinnender und herzergreifender zu seinen Jüngern geredet als an jenem Abende; ihre Herzen waren ganz hingenommen, in Wehmuth aufgelöst und in Schmerz versunken. Er hatte in Jerusalem seinen königlichen Einzug vor acht Tagen gehalten, jetzt hielt er denselben in die Herzen seiner Gläubigen. Wurden sie von Traurigkeit ergriffen und von der Trübsal überfallen, so musste das geschehen, damit der Friede, welchen er ihnen gegeben hatte, bis in den tiefsten Grund ihrer Herzen hinabsänke. Wenn ein Gefäss recht voll köstlicher Frucht werden soll, so wird die Frucht in dem Masse geschüttelt, dass sie sich setze. Seinen Frieden gibt Christus, und sein Geben unterscheidet sich von dem Geben der Welt: *οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν, ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν.* Was will er damit sagen? Euthymius stellt schon zwei Auffassungen zur Wahl hin: *ὁ μὲν γὰρ κόσμος, ἤγουν, οἱ κοσμικὰ φρονοῦντες, εἰρήνην διδόασιν ἀλλήλοις ἐπὶ κακῷ· ἐγὼ δὲ εἰρήνην δίδωμι ὑμῖν ἐπ᾿ ἀγαθῷ, ἢ ὁ μὲν κόσμος χρήματα καὶ κτήματα δίδωσι τοῖς αὐτοῦ· ἐγὼ δὲ εἰρήνην δίδωμι ὑμῖν τοῖς ἐμοῖς.* Luther schliesst sich der ersten Auffassung an; „die Welt“, sagt er, „hat auch einen Frieden, aber den will ich euch nicht geben, spricht er, denn sie hat also Frieden, wenn sie thut, was der Teufel will, so lässt er ihr Frieden und Ruhe, Frieden mit dem Teufel, aber Unfrieden mit Gott;“ die letzte Auffassung vertritt Meyer wieder: „mein Geben an euch“, umschreibt er diese Worte, „ist ganz anderer Art und Weise als das Geben der ungläubigen Welt; deren Geben betrifft Schätze, Ehre u. dergl., ist daher unbefriedigend, kein beständiges Gut, kein wirkliches Heil bringend.“ Allein der erste Gedanke ist hier ganz ungehörig; was soll den Jüngern die feierliche Versicherung, dass ihnen ihr Jesus nicht

unter einem Brote einen Stein und unter einem Fische einen Scorpionen biete; dass er ihnen nur wahrhaftige Güter hinterlasse und gebe, stand ihnen allen ausser Zweifel. Auch der andere Gedanke, welchen Lücke, de Wette, Luthardt, Ebrard, Keil haben, empfiehlt sich nicht, denn die Welt liebt es nicht, Güter zu geben, auch nicht einmal Scheingüter. Hengstenberg findet den Schlüssel in 16, 33. „Die Bedrängniss, die θλίψις, das ist die Gabe der Welt im Verhältniss zu den Jüngern Christi. Besseres hat sie nicht für sie. Es scheint oft, dass Christus auch nichts Besseres für sie hätte, indem er sie ohne Hülfe den Bedrängungen der Welt preisgibt. Das ist der eigentliche Stachel des Schmerzes, das ist die Anfechtung, der schon der Täufer unterlag. Aber in Wahrheit verhält es sich anders. Wie die Welt ihnen Trübsal gibt, so gibt er ihnen Frieden, es kommt nur darauf an, dass sie seine Gabe sich anzueignen, die Dinge geistlich zu beurtheilen und die Zeit zu erwarten wissen.“ Hengstenberg erweist aber selbst seine Auslegung als eine dem Texte nicht entsprechende; er bemerkt nämlich sofort: „das ὑμῖν gehört auch zu dem καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν: statt wie könnte auch was stehen.“ Das καθώς, welches Jesus gebraucht, nöthigt uns, den Unterschied, welcher zwischen dem Geben des Herrn und dem Geben der Welt besteht, nicht in dem Gegenstande. sondern in der Art und Weise des Gebens zu finden, so richtig es auch ist, dass die Gabe Christi von der Gabe der Welt sich wesentlich unterscheidet. Lücke findet die Differenz darin, dass das Geben der Welt ein Geben eines vergänglichen scheinbaren Friedens, überhaupt ein vergängliches, scheinbares ist: ich vermisse hier eine klare Bestimmung. Das scheinbare Geben der Welt kann den Gedanken Calvins möglicher Weise ausdrücken. Calvin bemerkt: *sed mox subiicit longe pluris esse hanc pacem, quam soleat esse inter homines, qui plerumque frigide tantum ceremoniae causa pacem in ore habent, vel si pacem alicui serio precantur, non tamen eam re ipsa dare possunt. Christus autem pacem suam non in nudo et inani voto sitam esse admonet, sed cum effectu coniunctam.* Ganz ähnlich drückt sich Grotius aus: *mundus, id est maior pars hominum, salute alios impertit sono vocis, nihil saepe de re cogitans, et si cogitet, tamen id alteri nihil prodest. At Christus, tum ex animo, tum efficaciter salutat, sicut εὐλογεῖν, quum Deo tribuitur, significat benefacere:* und auch Bengel: *in salutationibus inanibus. — Mundus ita dat, ut mox eripiat, non relinquit.* Kling und Godet ebenso. Weil der Herr seinen Frieden nicht bloss anwünscht, wie die Welt es thut, sondern den Frieden zugleich mit dem Grusse des Friedens in die Herzen seiner Jünger ausgiesst, so kann er getrost zu ihnen sagen: μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω. „Da beschleusst er eben“, sagt Luther, „wie er erstlich diese Predigt angefangen hat;“ das Ende kehrt wieder zu dem Anfange zurück. Dort 14, 1 hiess es bloss: μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία, hier ist noch der Zusatz μηδὲ δειλιάτω. Dort hatte der Herr das Thema seiner Rede angegeben, hier legt er nochmals vor, was der Zweck seiner Aussprache war. Er kann jetzt bestimmter, schärfer reden als in dem Anfange; ein Mal ist es bei einem blossen ταράσσεσθαι bei den Jüngern nicht geblieben, sie sind zu einem δειλιᾶν durch die Verkündigung Jesu fortgetrieben worden. Von dem Herrn selbst wird bekannt: νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται 12, 27 und 13, 21 gesagt, dass, als er den Verrath des Judas ansagte, Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι: bei den Jüngern ist, während dieser Zustand von Jesus gewichen ist, diese Erschütterung, diese tiefe

Gemüthsbewegung, welche alles, was in ihnen ist, in einen *turbo* versetzt, eingetreten. Aber während Christus seiner Gemüthsbewegung Herr geworden ist durch den Gehorsam unter des Vaters Willen, haben seine Jünger nicht die Kraft, aus der Erschütterung siegreich hervorzugehen, sie verzagen und verzweifeln; der Affekt hat bei ihnen einen Effekt; aus der augenblicklichen Erregung wird ein bleibender Zustand geboren. Im N. T. kommt *δειλιᾶν* hier allein vor, es findet sich in der LXX häufig; beide Ausdrücke sind Jesaj. 13, 7 und 8 verbunden und bezeichnen dort den panischen Schrecken. Bengel will zwischen beiden Wörtern so unterscheiden, dass *μὴ ταρασσέσθω* auf *intrinsecus* und *μηδὲ δειλιάτω* auf *extrinsecus* sich bezieht; ich glaube nicht, dass er damit das Richtige getroffen hat. Jesus fordert mit diesem Gebote nicht, dass seine Jünger eine stoische Apathie an den Tag legen, dass sein Hingang sie indifferent lässt; er will durch seinen Zuspruch nur erreichen, dass sie dem Kummer und Jammer nicht ungebührlich Raum geben, sondern sich fassen und beherrschen lernen. Bei dem *ταράσσεσθαι* fängt alles an, sich zu drehen und zu wirbeln, es wird einem schwindelig; so soll es nicht sein; der Schmerz mag wie ein Schwert durch unsere Seele schneiden, der Kopf soll frei und das Auge klar bleiben. Feige soll uns der grösste Jammer nie machen, wir kommen sonst in ihm um; wir sollen wissen, dass wir den Frieden des Herrn haben, der höher als alle Vernunft ist. Von Herzeleid sollte keine Rede sein; wie Christus in seinem Herzen singt und spielt: mit Freud' und Fried' fahr' ich dahin, so sollten seine Gläubigen singen und sagen: mit Freuden und im Frieden sehen wir dich dahinfahren. Wir können nicht klagen, dass du scheidest; wir müssen uns freuen, denn wir haben dich lieb, lieber als unser eigenes Herz.

V. 28. Ihr habt gehört, dass ich euch gesagt habe: ich gehe hin und komme wieder zu euch. Hättet ihr mich lieb, so würdet ihr euch freuen, dass ich gesagt habe: ich gehe zum Vater. Denn der Vater ist grösser als ich.

Bengel geht über die einleitenden Worte nicht so flüchtig hinweg, wie die andern Ausleger; es ist doch seltsam, dass der Herr, welcher zu dem Aufbruche drängt und seinen Jüngern gleich V. 31 so scharf zusetzt, hier so umständlich spricht: *ἠκούσατε, ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν.* Er bemerkt: *alias solet dicere: εἶπον, dixi, sed hoc, quod de abitu dixit, discipuli valde attenderant, idque cum tristitia.* Diese Anmerkung trifft aber schwerlich das Richtige; es soll ja nicht motivirt werden, wesshalb die lieben Jünger so tief bewegt und erschrocken sind, sondern der Satz, dass Freude statt der Traurigkeit jetzt an der Stelle ist, soll mit diesen Worten eingeleitet werden. Ihr habt gehört, will der Herr wohl sagen, was ich gesagt habe; hättet ihr es doch auch recht gehört, hört es also noch ein Mal und behaltet es fest in eueren Herzen. Er zieht von seinen Reden selbst die Summe; die Angel, um welche sich diese letzten Reden bewegen, ist diese: *ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.* Ein Oxymoron ist es, ein Räthsel. Er scheidet, er begibt sich weg von seinen Jüngern, um zu ihnen zu kommen, damit er bei ihnen, ja in ihnen bleiben kann alle Tage bis an der Welt Ende. Wohin er von ihnen scheidet, hat er ihnen nicht verschwiegen und V. 2 hat er bestimmt erklärt, dass sein *ὑπάγειν* ein *πορεύεσθαι* ist zu dem Vater, zugleich hat er ihnen aber auch gemeldet, dass er sie nicht als Waisen zurücklasse in dieser Welt, *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς,* sprach er V. 18 und erklärte sich näher

über dieses Kommen V. 21 und 23. Diese Worte: ich gehe hin und ich komme wieder: sind die Sterne, welche die Finsterniss und die Schatten des Todes, darin die armen Jünger sitzen, zertheilen sollen und auch sicher zertheilen, wenn sie mit dem Auge der Liebe dem scheidenden Herrn nachsehen. Die Liebe weint unter dem Kreuze Jesu und sitzt mit Maria Magdalena an dem Grabe, das Auge auf den Stein geheftet, aber sie wischt sich auch die Thränen aus den Augen, denn die wahrhaftige Liebe sucht nicht das Ihre, sondern das, was des Geliebten ist. Jesus kann sich seines Hingangs nur freuen, seine Gläubigen müssen sich mit ihm freuen: *εἰ ἠγαπᾶτέ με, ἐχάρητε ἄν, ὅτι εἶπον· πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν.* „Es fehlt nur daran," will Jesus nach Luther sagen, „dass ihr mich nicht liebet oder verstehet nicht, was Lieben sei. Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr mich gerne lassen fahren; ja ihr würdet's lachen, dass ich von euch gehe; und je mehr euch Unglück und Widerwärtigkeit angelegt würde, je fröhlicher ihr sein solltet. Denn es ist gewiss, je mehr ein Christ Verfolgung hat von auswendig, je fröhlicher er ist im Herzen und je mehr Friede er hat, denn er liebet Christum." Der Herr fasst seine Jünger an der wunden Stelle; weil sie ihn lieb haben, desshalb sind ihre Herzen voll Trauerns geworden; die Liebe, welche sie zum Tode betrübt hat, diese Liebe soll ihre Traurigkeit in Freude verwandeln. In dem Worte: *πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα*, dessen bittern Stachel sie bis jetzt nur fühlten, liegt ein lindernder, alle Schmerzen stillender Balsam. Jesus fasst in dieses Wort zusammen, was er in den beiden Sätzen: *ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* gesagt hat; das *ὑπάγω* sagt genau nichts weiter als das Hinweggehen von den Jüngern, das Scheiden aus dieser Zeitlichkeit aus, das *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* sagt nur das Wiederkommen aus und lässt es ganz unbestimmt, ob der Herr wieder ganz in der alten Weise und Gestalt zu ihnen kommen wird; beide Aussagen haben ihre höhere Einheit in dem Worte: *πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.* Hierin liegt das *ὑπάγω*, denn der Vater ist nicht auf Erden, sondern in dem Himmel; es liegt aber auch das *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* darin, denn, wie der Himmel die Erde umschliesst, umfasst auch der Vater die ganze Welt, in ihm leben, weben und sind wir. Das Hingehen des Herrn zum Vater soll nun seinen Jüngern Anlass und Grund zur Freude sein: *ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν.* Wer eine Geschichte der Exegese dieses Satzes schreiben wollte, hätte eine schwere Arbeit; denn von den arianischen Streitigkeiten an ist über diesen Text gar manche Glosse gemacht worden. Arius und seine Freunde fanden in dieser Aussage einen Hauptbeweis für ihren grundstürzenden Irrthum; der arianische Streit hatte die Gemüther so gefangen, dass sie, so nahe als der Schlüssel zu diesem dunklen Worte auch lag, ihn nicht fanden. Die Mehrzahl der griechischen Väter bemerkt zu dieser Stelle, dass Christus seinen Gott desshalb als den Grösseren bezeichne, weil er selbst der Gezeugte, Gott aber der Unerzeugte, der Vater sei. Athanasius, Gregorius von Nazianz *or. 40,* Basilius vertreten schon diese Ansicht, welche Euthymius in den kurzen Worten angibt: *ὅτι αἴτιος τῷ υἱῷ τῆς γεννήσεως, ἐκ τοῦ πατρὸς γὰρ ὁ υἱός.* In der abendländischen Kirche stimmt Hilarius und Faustinus vornehmlich für diese Ausdeutung, welche Zanchius, Arnold u. A. wieder aufnahmen und Olshausen zuletzt vertheidigt hat. Faustinus sagt *c. Arian. 4: dicamus et nos patrem maiorem de solo sacramento geneseos.* Doch diese Auslegung geht hier nicht an, da der Herr andeutet, dass das, um welches

der Vater jetzt grösser ist als er, ihm durch seinen Hingang zu dem Vater zufallen werde. Wenn die meisten Ausleger ohne weiteres schreiben, dass die Kirchenväter dieses μείζων auf das Verhältniss des Gezeugten zum Ungezeugten zurückführen, was noch Luthardt thut, haben sie sich die von *Suicer* im *thesaurus ecclesiasticus II, 1368* aufgeführten Stellen nicht genauer angesehen. Ammonius bietet eine andere Auslegung: τοῦτο διὰ τὸ φαινόμενον σῶμα λέγει, ἐπεὶ, καθό ἐστι θεός, οὔτε ἥττων ἐστὶ τοῦ πατρός, οὔτε εἰς οὐρανοὺς ἀνάγεται ὁ τὰ πάντα πληρῶν καὶ ἀχώριστος ὢν τοῦ πατρός. Gerhard hat diese Ansicht in seiner *harmonia* wieder in Schutz genommen; allein die menschliche Natur an und für sich kann unmöglich dasjenige sein, was den Herrn geringer als Gott macht, denn er hat die menschliche Natur nicht abgelegt, da er zum Vater ging und ihm gleich wurde. Wenn die alten Kirchenväter nur so die μειζονότης Gottes des Vaters bestimmten, hätte Calvin nicht ganz unrecht, wenn er die Lage der Sache so darstellt: *varie detortus fuit hic locus. Ariani, ut Christum probarent quendam secundarium esse Deum, obiiciebant minorem esse Patre. Patres orthodoxi, ut tali calumniae ansam praeciderent, dicebant, hoc debere ad naturam humanam referri. Atqui ut impie hoc testimonio abusi sunt Ariani, ita nec recta, nec consentanea fuit patrum solutio. Hic enim neque de humana natura, neque de aeterna eius divinitate sermo habetur, sed pro infirmitatis nostrae captu se medium inter nos et Deum constituit. Et certe quia ad Dei altitudinem pertingere nobis datum non est, descendit ad nos Christus, ut nos eousque attolleret. Gaudendum, inquit, erat, quod redeam ad Patrem, quia haec ultima est meta, ad quam tendere vos oportet. Non ostendit his verbis, quid a Patre in se differat, sed quorsum ad nos descenderit, nempe ut Deo nos uniret; donec eo perventum fuerit, stamus velut in medio stadio.* Der Reformator drückt sich bald noch deutlicher aus: *ut res clarius pateat, crassius adhuc loquendum est. Non confert hic Christus patris divinitatem cum sua, nec humanam suam naturam divinae patris essentiae comparat, sed potius statum praesentem coelesti gloriae, ad quam mox recipiendus erat, acsi diceret, cupitis me retinere in mundo, atqui praestat in coelum ascendere. Sic ergo discamus Christum aspicere in carne exinanitum, ut nos ad beatae immortalitatis fontem ducat. Neque enim dux nobis constitutus est, ut tantum in sphaeram lunae vel solis nos evehat, sed ut nos unum efficiat cum Deo patre.* Calvin spricht sich also dahin aus, dass Christus nur aus dem *status exinanitionis* heraus Gott als den μείζων bezeichnet. Diese Auffassung hat er aber durchaus nicht erst aufgebracht, sie ist ausserordentlich alt und findet sich bei den Kirchenvätern schon vielfach ausgesprochen. So sagt schon Athanasius *de incarnatione Verbi* zum Schluss: ὅτε λέγει, ὁ πατήρ μου, ὁ πέμψας με, μείζων μου ἐστίν, ἐπειδὴ ἄνθρωπος γέγονε, μείζονα αὐτοῦ λέγει τὸν πατέρα. Cyrillus: μείζονα δέ φησιν αὐτόν, τὺχ ὅτε κεκάθηκεν ἐκ δεξίων ὡς θεός, ἀλλ᾽ ὡς ἦν ἔτι μεθ᾽ ἡμῶν καὶ ἐν οοῖς καθ᾽ ἡμᾶς und Chrysostomus: οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ τοῦ πατρὸς ἐλάττων διὰ τὴν οἰκονομίαν, ὅπουγε καὶ ἀγγέλων ἠλαττώθη. Augustinus hat sich ebenfalls dieser Auslegung angeschlossen, er spricht *tract. 78* nämlich: *quid mirum, vel quid indignum, si secundum hanc formam servi loquens, ait Dei filius: pater maior me est; et secundum Dei formam loquens ait idem ipse Dei filius: ego et pater unum sumus. Unum sunt enim secundum id, quod Deus erat verbum, maior est pater secundum id, quod verbum caro factum est. Dicam etiam, quod Ariani et Eunomiani negare non*

possunt, secundum hanc formam servi puer Christus etiam parentibus suis minor erat, quando parvus maioribus, sicut scriptum est, subditus erat. Quid igitur haeretice, cum Christus deus sit et homo, loquitur ut homo, et calumniaris Deo? Ille in se naturam commendat humanam, tu in illo audes deformare divinam? Infidelis, ingrate, ideone tu minuis eum, qui fecit te, quia dicit ille, quid factus sit propter te? Aequalis enim patri filius, per quem factus est homo, ut minor esset patre, factus est homo, quod nisi fieret, quid esset homo? Luther lässt sich ganz ähnlich aus: „zum Vater gehen heisst des Vaters Reich einnehmen, da er dem Vater gleich wird und in derselben Majestät erkannt und geehrt. Darum gehe ich dahin, spricht er, da ich grösser werde sein, denn ich jetzt bin, nämlich zum Vater. Denn das Reich, so ich einnehmen soll zur Rechten des Vaters, ist über alles und ist besser, dass ich aus Kleinheit und Schwachheit trete in die Gewalt und Herrschaft, darin der Vater ist und regiert in allmächtiger Majestät. — Also geht er aus dem engen Nothstall in den weiten Himmel, aus diesem Kerker in sein grosses, herrliches Reich, da er viel grösser ist, denn zuvor. Zuvor war er ein armer, elender, leidender Christus; jetzt aber bei dem Vater ist er ein grosser, herrlicher, lebendiger, allmächtiger Herr über alle Kreaturen.“ So Melanthon, Beza, Aretius, Grotius, Bengel, Lampe, Tholuck, de Wette, Luthardt, Bäumlein, Hengstenberg, Keil u. A. Dass diese Auffassung aus der johanneischen Christologie ganz naturwüchsig hervorgeht, davon kann sich ein jeder überzeugen, welcher nur an die bekannte Stelle des hohenpriesterlichen Gebetes 17, 5 denkt. Gegen diese Auffassung, welche also annimmt, dass die Inferiorität Christi mit seinem Heraustreten aus dem *status exinanitionis* ein Ende nahm, erheben aber Einsprache Lücke sowohl wie Meyer. Lücke sagt, dieses Wort solle und wolle „nicht das vorübergehende menschliche Bewusstsein des Erlösers in seiner irdischen Niedrigkeit“ ausdrücken, sondern „das wesentliche, unauflösliche Bewusstsein seiner Unterordnung unter den Vater, der die schlechthinige göttliche Macht ist, und von dem alles ist, was der Sohn hat; vgl. 5, 19.“ Aehnlich drückt sich Meyer aus; nach diesem ist Gott nicht bloss grösser als der Christus im Fleische, sondern auch „grösser als der erhöhete Christus (V. 16 ἐρωτήσω. 17, 5. 1 Cor. 15, 27 f. Phil. 2, 9—11. 1 Cor. 3, 23. 11, 3)“ und der präexistirende Logos (1, 1—3). Nach dem strengen Monotheismus des N. T. erscheine der Sohn, obwohl göttlichen Wesens und ὁμοούσιος mit dem Vater, doch dem Vater in Zeit und Ewigkeit untergeordnet. So auch Godet. Allein, wenn der Herr hier sagen wollte, dass der Vater der μείζων bleibe, so ersieht man nicht, wie er dann diess, dass er zum Vater geht, als Grund hinstellen kann, wesshalb sie sich für ihn zu freuen hätten. Ist der Hingang Jesu zum Vater ein berechtigter Grund zur Freude für die Jünger, welche ihn wahrhaft lieben, so muss ihm durch diesen Hingang ein Gut zuwachsen, dessen er bisher entbehrt hat.

Worin besteht nun diese μειζονότης des Vaters? Bengel sagt: *maior me est, id est, beatior* und fügt später hinzu: *de re confer Marc. 10, 18. Haec maxime ratio optabilem fecit profectionem Jesu ex mundo ad patrem.* Diese Auslegung des μείζων hat aber sowohl das Wort als auch die Sache wider sich. Das Wort lässt uns nicht an einen innerlichen Vorzug des Vaters vor dem Sohne denken; die Grösse fällt in das Auge, ist ein äusserer Vorzug, eine in die Erscheinung tretende Eigenschaft eines Dinges oder

Wesens. Aber auch die Sache selbst lässt sich, wenn schon das Wort es verstattete, gar nicht ausdenken. Der Vater soll *beatior*, sittlich vollkommener, denn darauf würde uns das Citat aus Markus führen, als der Sohn sein? Das ist wider die ganze johanneische Anschauung von Christus, nach welcher der Logos nicht von einem Menschen angezogen wurde, sondern der Logos Fleisch ward, und Gott im Fleische geoffenbart ist. Andere geben die Glorie und Herrlichkeit mit Tholuck, Olshausen, Hengstenberg, Godet, Weiss an; allein wenn man dieselbe hier angedeutet finden will, müsste man, was Keil erinnert, ein anderes Wort als *μείζων* erwarten. Die Väter sind bereits auf der ganz richtigen Bahn gegangen; der Zuwachs, welcher dem Herrn durch seine Erhöhung zu der Rechten des Vaters zu Theil ward, ist ein Zuwachs an Macht und Herrlichkeit. Der eingeborene Sohn vom Vater, der im Fleische wallte, nahm der Welt gegenüber nicht die Stellung ein, welche ihm nach seiner ewigen Wesenheit zukam; erst durch seine Erhöhung ist sein Name der Welt gegenüber verklärt. Will der Herr nun, dass seine Jünger hineinschauen sollen in seine Herrlichkeit, um sich schlechterdings interesselos seiner zu freuen, oder heisst er sie an den Wechsel gedenken, welchem er entgegengeht, weil aus dieser veränderten Stellung auch für sie ein Gewinn abfällt? Luthardt will von dem letzteren Gedanken durchaus nichts wissen, er sagt: „dieses Wort *εἰ ἠγαπᾶτέ με* verbietet dem Interesse für Christi Person (Meyer), welches Jesus hier von seinen Jüngern fordert, das Interesse für sein Werk oder vollends für sie selbst zu substituiren, wie die thun, welche die Grundangabe der Freude, die im Worte: *ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν*: ausgedrückt ist, von dem höheren Schutze erklären, welchen nach Jesu Weggang der mächtigere Vater ihnen gewähren werde (Lücke, de Wette, wir fügen noch hinzu Grotius, Baumgarten-Crusius, Hengstenberg, Ewald, und von den Alten Theophylaktus und Euthymius unter den Griechen und Augustinus unter den Lateinern); Lücke bemerkt zwar, da die Jünger ihretwegen betrübt und furchtsam waren, so müsse auch *ἐχάρητε ἄν* sich auf sie beziehen. „Aber *εἰ ἠγαπᾶτέ με* ist für den Exegeten zwingend.“ Luthardt hat aber bei seiner Ausführung ausser Acht gelassen, dass der Herr als Grund, auf welchen die Freude der Jünger fussen soll, die Worte setzt: *πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα*, Worte, welche die beiden Sätze: *ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*: unter eine höhere Einheit subsumiren: und weiter vergessen, dass Jesus aussagt, er werde jetzt der Welt gegenüber seine Machtstellung einnehmen. Die Jünger feierten somit in dem Siege des Herrn ihren Sieg und freuten sich ihres Jesus als ihres *κύριος καὶ θεός*. Ihr eigenes Interesse ist mit in dem Spiele; sie sind mit dem Herrn so eng verbunden, dass sich seine Sache und ihre Sache nicht mehr aus einander halten lassen, sie gehen Hand in Hand. Hengstenberg erinnert an Quesnels Wort: „die Interessen Jesu Christi sollen uns theurer sein als die unsrigen. Aber wir können die seinen nicht suchen, ohne zugleich auch die unsrigen zu finden.“ Es gilt hier der Spruch im eminenten Sinne: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch solches alles zufallen. Zu beachten ist übrigens auch noch die Form, in welcher der Herr seinen Jüngern diese Herzstärkung darreicht; er hat wie ein barmherziger Hoherpriester Mitleid mit ihrer Schwachheit; er gebietet ihnen nicht: liebet mich und freuet euch. Er will vor der Hand nur ihren Schmerz einschränken und ihnen einen Gesichtspunkt zeigen, von welchem aus alles in einem anderen Lichte sich darstellt. Er zeigt ihnen diese Höhe

der Betrachtung, dass sie sehnsüchtig ihre Augen erheben zu diesen Bergen, von welchen ihre Hülfe kommt, und gibt ihnen Zeit zu dieser heiligen Wallfahrt.

V. 29. Und nun habe ich's euch gesagt, ehe denn es geschieht, auf dass, wenn es nun geschieht, ihr glaubet.

„Da meint er nicht allein das letzte Stück," sagt Luther, „sondern was er durch das ganze Kapitel geredet hat, als dass er will ihnen die Wohnung bereiten, *item* dass der Tröster soll zu ihnen kommen und er sammt dem Vater wieder zu ihnen kommen will." Luthers Ansicht, dass der Herr hier nicht etwa, was Lücke meint, bloss auf V. 26 oder auf V. 28 *ὑπάγω* und *ἔρχομαι*, was Keil will, oder auf *πορεύομαι* in demselben Verse, was Weiss denkt, zurücksieht, sondern das ganze Kapitel im Auge hat, wird von Lampe, Bengel, Baumgarten-Crusius, Luthardt, Hengstenberg u. A. getheilt; es geht nicht anders. Da Jesus jetzt diese seine erste Rede abschliessen will, muss sich das Schlusswort auf das Ganze erstrecken. Er weiss recht wohl, dass die Jünger seine Worte jetzt noch nicht fassen; es ist aber nicht jedes Samenkorn verloren, das in die Erde fällt und augenblicklich noch keine Frucht schafft. Der Herr redet häufig ein Wort, welches das, wozu es gesandt ist, erst in der Folgezeit schaffen soll. Hier hat er in dieser Absicht geredet: das Wort, das er ihnen eben gesagt hat und das er durch sein *εἴρηκα* ihnen tief in das Gedächtniss eindrückt, ist nur in der Absicht gesprochen worden, *ἵνα, ὅταν γένηται, πιστεύσητε.* Aehnlich hat er sich schon ausgelassen 13, 19; dort war aber das, was sie glauben sollten, näher bestimmt, *ὅτι ἐγώ εἰμι*: hier fehlt jede nähere Angabe des Glaubensobjektes. Es ist daher gewiss das sicherste, nicht bestimmen zu wollen, was der Herr unbestimmt gelassen hat; Luthers Auslegung reicht völlig aus; er spricht nämlich: „das sage ich euch wohl jetzt im Worte, aber ich weiss wohl, dass ihr es jetzt nicht versteht und zur Zeit nichts schafft; aber doch sage ich's euch, dass ihr dennoch ein wenig Trosts haben sollt, so ihr daran gedenkt, dass es die Wahrheit ist, was ich euch zuvor gesagt habe, und ich's treulich und herzlich mit euch gemeint habe, auf dass, wenn euch nun daraus geholfen wird, dann euer Glaube gestärkt, auch weiter kämpfen und überwinden möge." Es ist jetzt aber an der Zeit, dass die Jünger das, was Christus, um ihren kleinen, schwachen Glauben zu stärken, redet, im Glauben aufnehmen und wohl verwahren als eine tröstliche Beilage, denn es steht nun so:

V. 30. Ich werde hinfort nicht mehr viel mit euch reden, denn es kommt der Fürst dieser Welt und hat nichts an mir.

Calvin bemerkt: *hoc verbo attentos sibi discipulos reddere voluit et eorum animis suam doctrinam altius infigere, satietas enim fastidium ut plurimum affert. Ardentius autem expetitur, quod non habetur ad manum, et excipitur maiori studio, quod statim e medio tollendum est. Denuntiat ergo se brevi abiturum, quo magis cupidi sint audiendae doctrinae.* Er wird noch mit ihnen reden, aber nicht mehr viel, nicht mehr so viel, als er gerne möchte; *temporis angustiae*, sagt Grotius, *abripiunt verba.* Diese Worte sind also letzte Worte, sind Abschiedsreden, sind das Testament Jesu an seine Jünger. Und warum das? Er spricht: *ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων.* Unter dem Archonten der Welt versteht der Herr den, welcher ihm auf dem Berge alle Reiche der Welt zeigte und versprach, so er niederfalle und ihn anbete. Die jüdischen Rabbinen nennen schon

den bösen Geist שר העולם und weisen ihm die Heidenwelt im Gegensatze zu der Theokratie als seine Domaine zu, vergl. Wetstein und Lightfoot zu Joh. 12, 31 und Eisenmengers entdecktes Judenthum 1, 647 ff. Jesus dehnt das Reich dieses Gottesfeindes weiter aus: ὁ κόσμος ist sein Machtgebiet; Paulus nennt ihn ganz gleich ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2 Kor. 4, 4; Eph. 2, 2 und 6, 12 wären noch zu vergleichen. Es ist dieser Name nicht ein Rechtstitel des Satans, sondern nur ein Titel, der das thatsächliche Verhältniss klar legt. Weil die Welt in Satans Stricke gefallen ist und sich muthwillig immer mehr selbst verstrickt, ist er der Fürst dieser Welt. Wer in dem Reiche des Herrn ist, ist damit auch los und ledig von dem Fürsten dieser Welt, denn Jesu Reich ist nicht von dieser Welt. Der Archont dieser Welt kommt: ἔρχεται. Es steht das Präsens, nicht ἐλεύσεται, gut macht Bengel mit seinem: *iam nunc:* hierauf aufmerksam. Der Fürst der Welt ist also schon im Anmarsch. Ist dieses Kommen des Fürsten dieser Welt nun zu denken als ein persönliches Kommen desselben oder als ein unpersönliches Kommen desselben in seinen Knechten? Luther sagt: „der Teufel kommt und zieht daher mit Juda und seinen Haufen und will an mich und das Seine anrichten“ und scheint an einen persönlichen Zusammenstoss zwischen Jesus und dem Teufel zu denken. Calvin hat schon eine andere Ansicht von der Sache, *notandum est*, bemerkt er, *tribui hic diabolo, quod ab impiis hominibus gestum est. Nam quum ferantur Satanae impulsu, merito opus eius censetur, quicquid agunt.* Calvin hat die meisten Nachfolger gefunden, so schreibt Grotius: *venit autem per homines sui plenos, quorum vis erat ἐξουσία τοῦ σκότους, Luc. 22, 53: nam is ἄρχων ἐνεργεῖ ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, Eph. 2, 2.* Meyer, Baumgarten-Crusius, de Wette, Lücke, Tholuck, Ewald, Luthardt, Keil. Selbst Hengstenberg kommt nicht weiter. „Jesus leitet uns an“, sagt er, „den verborgenen Hintergrund der Erscheinungen dieses Lebens zu erkennen, bei deren Aussenseite die Welt in trauriger Oberflächlichkeit stehen bleibt. Vor seinem geistigen Tiefblick verschwindet Judas, verschwinden die römischen Soldaten, verschwinden die Diener der Hohenpriester und Pharisäer, und es bleibt nur einer übrig, dem sie mit ihren Oberen als arme, bewusstlose Werkzeuge dienen, der Fürst dieser Welt, der ihre Gedanken und Arme in Bewegung setzt.“ Wie aber die Worte Jesu lauten, so ist, was Godet auch sieht, an einen Kampf von Person gegen Person zu denken; wir müssten diesen Kampf fordern, wenn wir anders der Schrift die volle Ehre geben und den Herrn als den in allen Lagen bestandenen Satansüberwinder betrachten wollen. Lukas sagt, dass der Satan nach der Versuchung in der Wüste nur ἄχρι καιροῦ 4, 13 von Christus gewichen sei; wenn dieses Wort Wahrheit bleiben soll, so müssen wir ein Zusammentreffen beider Personen, die sich um die Herrschaft dieser Welt streiten, in der Folgezeit annehmen. War des Herrn Sieg aber in der Versuchung ein vollständiger, und das ergibt sich daraus, dass der Widersacher auf sein Befehlswort das Feld räumte, so ist es nicht möglich, dass der Satan den in der Versuchung bewährten Helden wieder von derselben Seite her angreift. Er ist unverwundbar auf dieser Seite. Der Angriff muss nach einem andern Punkte hin gerichtet werden und jeder Mensch hat zwei Flanken, die dem Feinde sich darbieten, er ist dem Leid und der Freude, der Lust und der Unlust zugänglich. Sollte Christus ganz und gar bewährt sein, so musste er in der Versuchung, wie in der Anfechtung bestanden haben, so

musste er sowohl der Lust als auch dem Schmerze gegenüber sich stark und fest erwiesen haben. Dort hat der Versucher durch Erregung der Lust auf ihn wirken wollen, in dem Leidenskampfe will er ihn durch die bittern Schmerzen des Todes sich unterwerfen. Am Eingange und an dem Ausgange des öffentlichen Lebens steht ein Kampf, ein persönlicher Kampf des Herrn mit dem Teufel; die Wüste und der Garten Gethsemane sind die Felder dieser Geistesschlacht; wie nach jenem ersten Kampfe die Engel kamen und den müden Kämpfer und Sieger stärkten, so tritt auch hier höchst bedeutungsvoll wieder ein Engel dem todesmatten Kämpfer und Sieger nahe, um ihn zu stärken. Luk. 22, 43. Auge in Auge sehen sich die beiden streitbaren Helden; aber Satan erschien jetzt nicht als *ὁ πειράζων* und *διάβολος*, als *ἄρχων τοῦ κόσμου* trat er gegen Jesu auf. Wir können aus diesem Signalemente des Feindes erkennen, welche Mittel er gegen Jesus gebrauchen und was er mit ihm eigentlich will. Calvin sagt: *poterat simpliciter dicere, brevi se moriturum ac iam instare horam mortis; sed circumloquitur, ut praemuniat eorum animos, ne tam deformi et abominando mortis genere territi deficiant.* Luther lässt sich ähnlich aus: „er hat so viel gemordet und umgebracht, dass er auch über euch Herr und Fürst zu bleiben denkt, und er wird mich auch zwischen die Sporen fassen und hinunterzubringen unterstehen.“ Die Reformatoren bestimmen das *ἔρχεσθαι* ganz richtig; denn der *ἐρχόμενος* ist *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων*, er kommt also als Herr der kosmischen, irdischen Dinge, mit den Machtmitteln, welche die Welt ihrem Fürsten zur Ausführung seiner Plane stellt. Es kommt der Weltfürst *καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.* Wie sind für das erste diese Worte zu fassen? Einige ergänzen zu diesem kurzen Satze sei es ein Zeitwort, sei es ein Hauptwort. Kühnöl dachte *ποιεῖν* hinzu, cf. Luk. 12, 4. Matth. 17, 12: auch de Wette früher. Andere folgten dem Nonnus, der *μέρος* hinzufügt, und ergänzen den Satz durch ein Hauptwort; so Euthymius: *ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδὲν αἴτιον θανάτου, ἀναμάρτητος γὰρ ἐγώ;* Augustinus supplirt ebenso: *nullum omnino peccatum*; Luther: Ursach und Recht. Lampe erklärt: *nihil neque iuris neque virium*; Bengel: *nullam partem iuris aut potestatis.* Tholuck, v. Hofmann u. A.: keinen Anspruch. Calvin nimmt diese Auslegung schon in seinen Schutz, ihm genügt nicht die zu seiner Zeit herrschende: *nihil in Christo reperit Satan, quia nulla in eo mortis materia est, quum purus sit ab omni peccati labe,* er findet hier auch *divinam potestatem, quae morti non erat obnoxia.* Eine Ergänzung ist aber ganz überflüssig, der Herr sagt den Thatbestand einfach aus, welchen Satan, der da kommt, wird anerkennen müssen: er hat nichts an mir; richtig bemerkt Lücke: *ἐν ἐμοί* bezeichnet das Gebiet des *ἔχειν,* des Gewalt oder Macht habens“, und Weiss: „an mir besitzt er nichts, nämlich seiner Herrschaft zugehörig“. Godet ähnlich. Der Begriff des *οὐδέν* ist durch das davorstehende *οὐκ* noch verstärkt, er hat ganz und gar nichts an mir. Christus ist also der Herrschaft des Satans ganz entzogen, Satan kann sich als Archonten, als Herrn an ihm nicht erweisen, er hat ganz und gar keine Macht über ihn. Es ist nur die einfache Thatsache ausgesagt und nicht diese Thatsache begründet. Die alten Väter und die meisten neueren Ausleger, wie z. B. Olshausen, Meyer, Godet, finden den Grund dieses Unvermögens des Satans Christo gegenüber in der Sündlosigkeit Jesu: ob aber dieser Gedanke bei Johannes am Platze ist, möchte kaum noch gefragt werden dürfen. Lücke meint, der Grund, warum der

Satan keine Macht über Christus hat, sei nach 16, 33 der, „dass dieser die Welt überwunden hat und schon verherrlicht ist, 12, 31". Allein auch dieser Gedanke passt nicht in die johanneische Anschauung von Christus: dieser überwindet die Welt nicht erst in der Zeit, sondern ist das weltüberwindende Prinzip schon von Anfang an. Calvin hat schärfer gesehen, wenn er die *divina natura Christi* hervorschimmern sah, denn bei dem johanneischen Christus ist die Anamartesie und Kosmokratie nicht das Resultat seines Lebens, sondern sein ursprünglicher Besitz, weil er der Logos ist. Trefflich weiss Luther dieses Wort des Herrn zu einer Trostquelle zu machen: „ich werde ihn überwinden; das werde ich thun mit Recht, denn zu den Andern hat er wohl Ursach und Recht, er findet sie in Sünden und des ewigen Todes schuldig; aber an mir soll er sein Recht verloren haben und damit das Urtheil über sich selbst bringen, dass er mir mit dem Tod und der Hölle zu Füssen liegen wird und auch an den Meinen nichts gewinnen soll. Also fasst er hiemit zur Stunde seines höchsten Kampfes sich selbst den Muth und trotzt auf seine Unschuld und Recht wider Teufel und Tod, dass sie sich an ihm ablaufen und beides ihr Recht und Gewalt an denen verlieren sollen, die an ihn glauben, und also rächt er mit seinem Blut und Tod aller andern Blut und Tod an dem Teufel." Haben die Worte aber diesen tröstlichen Inhalt wirklich? Sagen sie wirklich aus, was Euthymius schon in ihnen fand: *διὸ καὶ κατακριθήσεται* mit Verweisung auf 12, 31? Kommt der Teufel als Archont der Welt gegen den Herrn gezogen und findet er nichts an ihm, so muss Satan unverrichteter Sache wieder abziehen und das Feld räumen. Wenn aber der Fürst dieser Welt nichts an dem Herrn hat, wie kommt es, dass der Herr dem Fürsten dieser Welt sich nicht bloss stellt, sondern von ihm sich zu Tod schlagen lässt? Ist dieses nicht eine faktische Widerlegung seines Wortes: *καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν?*

V. 31. A b e r e s g e s c h i e h t, d a s s d i e W e l t e r k e n n e, d a s s i c h d e n V a t e r l i e b e, u n d w i e m i r d e r V a t e r g e b o t e n h a t, a l s o t h u e i c h.

Die Construction ist nicht ganz leicht, es fragt sich, ob die letzten Worte dieses Verses, welche die alte Kirche nicht mit zur Perikope gezogen hat: *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν:* nicht etwa den Nachsatz bilden sollen. Meyer, Luthardt, Hengstenberg, Godet glauben dieses. Hengstenberg sagt: „das *ἐγείρεσθε κτλ.*, vor dem kein Punktum zu setzen, sondern ein Komma, enthält in der Form der Aufforderung an die Jünger, was geschehen soll, damit die Welt erkenne, so viel als: so will ich mit euch mich aufmachen, damit ich dem Angriffe des Fürsten der Welt begegne." Also auch bei dieser Auffassung muss man sich etwas hinzudenken. Bengel, Lachmann, Tischendorf punktiren nach *οὕτω ποιῶ, καὶ* vor *καθὼς* hebt dann den Nachsatz an, so Grotius *(καί hic est propterea)*, Kühnöl und Paulus. Allein die Uebersetzung des *καί* mit „so" hat doch grosse Schwierigkeiten. Einfacher ist es, einem Fingerweise Bengels zu folgen, der angibt: *neque obstat, quod praecedit, ἀλλ' ἵνα (expendatur ἀλλ' ἵνα c. 1, 8. 9, 3. 13, 18. 15, 25. 1 Joh. 2, 19. Marc. 14, 49), hoc sensu, s e d, scil. impetum principis mundi excipio.* Bäumlein hat an Bengel wieder angeknüpft: es ist wahr, in unserem Evangelium wird *ἀλλ' ἵνα* so gebraucht, dass nach *ἀλλά* zu ergänzen ist *γίνεται*, *ἐγένετο* oder dergl. etwas, vergl. Buttmanns Gr. des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, 207. Satan zwingt dem Herrn nicht

den Todeskelch in die Hand; die Liebe zu dem Vater ist es, der Gehorsam gegen des Vaters Willen, der ihn sterben lässt. Der Vater hat diesen Leidensweg ihm vorgezeichnet und das Kreuz ihm auferlegt. Die Welt soll das erkennen. Gut sagt Bengel: *mundus, qui a principe suo tenetur; exuendo tamen, ut mundus desinat mundus esse, et patris in me beneplacitum agnoscat salutariter.* Der Herr will, indem er der Stunde sich unterwirft, da die Finsterniss Macht hat, kräftig mit seinem Lichte die Finsterniss durchbrechen, die Blinden sollen sehend werden. Die Welt, in welcher ja auch solche Naturen sind, welche nach dem Lichte von oben sich sehnen, soll sich zum Heile sehen, in wen sie mit ihren Sünden gestochen hat. „Es gibt eine Welt.“ sagt Hengstenberg, „welche sich ziehen lässt, 6, 44; 12, 32, die ihrem Fürsten nicht mit Freuden dient, sondern sich sehnt, von seiner Herrschaft frei zu werden. Nach dieser Seite und nur nach ihr kommt die Welt hier in Betracht. Nur die Welt nach ihrer empfänglichen Seite, nicht die verstockte zur Erkenntniss zu bringen, kann der Zweck des Handelns Christi sein.“

Die Gabe des heiligen Geistes stellt diese Perikope in das rechte Licht; er ist das höchste Gut.

Welch eine Gabe ist des Geistes Gabe?
1. Die verheissungsreichste,
2. die nothwendigste,
3. die gewisseste Gabe.

Der heilige Geist das höchste Gut.
Denn 1. versiegelt er uns die Gemeinschaft Gottes,
2. lehrt er uns das Wort Gottes,
3. gibt er uns den Frieden Gottes,
4. erhält er uns in dem Gehorsam Gottes.

Der heilige Geist aller Verheissung Erfüllung.
Denn er schafft, 1. dass wir den Herrn lieben und sein Wort halten,
2. dass der Vater uns liebt und mit dem Sohne zu uns kommt, um in uns zu wohnen.

Die Gabe des heiligen Geistes.
1. Wer den Herrn liebt, empfängt diese Gabe,
2. Friede und Freude empfängt er in dieser Gabe,
3. von dem gekreuzigten Herrn empfängt er diese Gabe.

Der heilige Geist der Geist des Herrn!
Denn der heilige Geist 1. kommt zu allen, die denn Herrn lieben,
2. will uns nur sagen, was der Herr uns schon gesagt hat,

3. gibt uns den Frieden, den nur der Herr geben kann,
4. wirkt in uns die Freude, die einzig auf den Herrn sieht,
5. schafft in uns den Gehorsam, in dem der Herr allein das Vorbild ist.

Der heilige Geist der rechte Tröster!
1. Ueber des Herrn Weggang,
2. über unserer Herzen Unverstand,
3. über der Welt Feindschaft,
4. über des Satans Anfechtung.

Was für ein Geist ist der heilige Geist?
1. Der Geist der Liebe,
2. der Geist der Erkenntniss,
3. der Geist des Friedens,
4. der Geist der Freude,
5. der Geist des Gehorsams.

Der heilige Geist nicht ein Geist dieser Welt.
Denn 1. scheidet er zwischen den Gläubigen und der Welt,
2. erregt er wider die Gläubigen die Welt,
3. überwindet er durch die Gläubigen die Welt.

Wie selig ist der wahre Pfingstchrist!
1. Eins mit seinem Gott,
2. fest in Gottes Wort,
3. furchtlos der Welt gegenüber,
4. siegreich über den Fürsten dieser Welt.

Der Christ ohne den heiligen Geist welch elende Kreatur!
1. Ohne Gottes Gemeinschaft,
2. ohne Gottes Licht,
3. ohne Gottes Frieden,
4. ohne Gottes Liebe.

Gott will wohnen in dem Menschenherzen.
1. Bereite ihm seine Wohnung,
2. werde seine Wohnung,
3. erweise dich als seine Wohnung.

4. Der zweite Pfingsttag.

Joh. 3, 16—21.

Eine seltsame Perikope an dem Pfingstfest: das ist der erste Eindruck, welchen man von diesem Texte empfängt. Ist doch von dem heiligen Geiste in ihr auch mit keiner Silbe die Rede. Und doch eine Perikope, sagen wir, welche nicht leicht trefflicher gewählt werden konnte. Der heilige Geist, welcher an dem Tage der Pfingsten über die Apostel ausgegossen wurde, brachte durch die Predigt mit neuen Zungen, welche er erweckte, eine Scheidung hervor, hielt sein Gericht über die Pfingstgäste, über die Männer aus allerlei Volk, welche durch das Brausen des gewaltigen Windes herbeigeweht worden waren von allen Ecken und Enden. Die Einen sprachen: was will das werden? und was es werden will, lehrt uns bald die andere Frage: ihr Männer, liebe Brüder, was sollen wir thun? Die Andern hatten es ihren Spott und sprachen: sie sind voll süssen Weines. Wo heiliger Geist ist, da ist auch eine κρίσις. Das Evangelium des ersten Feiertages hat gezeigt, was der heilige Geist für die Gläubigen für eine gute Gabe ist, unsere Perikope zeigt uns des heiligen Geistes Werk im Verhältniss zu der Welt. Er scheidet die Welt, er drängt zur Entscheidung.

Ehe wir aber zur Auslegung unserer Perikope übergehen können, haben wir eine kritische Frage zu besprechen. Ist unser Text Rede des Herrn oder eine von dem Evangelisten an das Gespräch Jesu mit Nikodemus angeschlossene Reflexion? Erasmus sprach zuerst diesen letzteren Gedanken aus: *ab hoc loco videri poterant verba Evangelistae prosequentis et explanantis sermonem, quem coeperat Jesus cum Nicodemo.* Die alten Väter hatten an so etwas nicht gedacht; Luther und Calvin schrieben diesem Einfalle des grossen Rotterdamers keine Lebensfähigkeit zu, sie halten es wenigstens nicht der Mühe werth, sich über den beregten Punkt auszusprechen. Beza ist meines Wissens der erste Schriftausleger von Bedeutung, welcher des Erasmus Ansicht bespricht und verwirft. Erst in der neueren Zeit hat sie Aufnahme und Vertheidigung gefunden. Rosenmüller, Kühnöl, Paulus, Neander, Tholuck, Olshausen, Bäumlein, Maier, Lücke, de Wette finden hier Worte des Evangelisten selbst; letztere beide lassen ihn sogar schon von V. 13 an dem Herrn seine Worte leihen. De Wette sammelt die Gründe, welche diese Ansicht unterstützen sollen, also zusammen: „wegen des sonst nie in Reden Jesu vorkommenden μονογενής V. 16, 18, wegen des ἠγάπησαν — ἦν κτλ. V. 19, endlich wegen des Mangels aller dialogischen Form und des reflektirenden Tones." Diese Gründe wiegen aber nicht schwer. Es ist wahr, dass μονογενής nur in den johanneischen Schriften vorkommt, ist damit aber bewiesen, dass dieser Ausdruck von dem Evangelisten erst erfunden ist? Ist der andere Fall nicht ebenso möglich, nicht vielleicht wahrscheinlicher, dass der Jünger, welcher an des Herrn Brust gelegen hat, dieses Wort aus dem Munde Jesu selbst empfangen hat? Was sollen die Imperfekta und Aoriste, überhaupt die Formen der Vergangenheit beweisen? Hat sich die Liebe Gottes noch nicht enthüllt? Ist der eingeborne Sohn vom Vater noch nicht Fleisch geworden? Ganz richtig, die dialogische Form tritt zurück, wir haben hier

einen Monolog, wenn wir so reden dürfen; aber ist dieser Ausgang des Gesprächs mit Nikodemus nicht vollständig motivirt? Jesus hat dem Meister in Israel die tiefsten Geheimnisse des Reiches Gottes erschlossen; soll dieser nicht in ein anbetendes Sinnen versunken sein? Wir erinnern an ein Wort des alten Knapp, der 1794 ein noch lesenswerthes Programm *in colloquium Christi cum Nicodemo* schrieb: *quin contra huius scriptoris perpetuo in more illud est positum, ut, vel interloquens aliorum sermoni, vel ante expositis quaedam subnectens, claris id indiciis ostendat. Vere ista dici, non dubitabunt, qui singula haec, ex eodem illo et consimili genere loca, diligenter expenderint. c. 1, 16—18. 2, 17. 21. 22. 6, 6. 7, 39. 8, 27. 10, 6. 11, 2. 30. 51. 52. 12, 16. 33. 37—43. 19, 35—37. 20, 30. 31. 21, 23. (Scripta varii arg. ed. II. p. 219).*

Wir halten daher mit Lightfoot, Lampe, Bengel, Knapp, Baumgarten-Crusius, Stier, Meyer, Ewald, Luthardt, Hengstenberg, Godet, Keil diese Verse für den Schluss des Gesprächs mit Nikodemus. Gerne lasse ich den jenenser Theologen sprechen, da niemand diesem eine Voreingenommenheit zur Last legen wird; er sagt: „das Gespräch oder vielmehr (wie es ja oft bei unserem Evangelisten geschieht) die fortlaufende Rede Jesu, in welche jenes nunmehr übergegangen, geht ganz in demselben Ton und Styl fort: und es folgen nicht Ausführungen, Erklärungen des Vorigen, wie sie der Evangelist gegeben haben könnte, sondern neue, fortsetzende, schliessende Gedanken. Auch würde das Gespräch zu schroff hier abbrechen, während V. 21 einen angemessenen Schluss gibt.“

Luthers Wort mag uns in die rechte innere Verfassung setzen, dass wir mit rechtgestimmtem Herzen an diesen Text herantreten. Er sagt: „diess ist der besten, herrlichsten Evangelien eines, wie sie sonderlich St. Johannes zu schreiben pflegt, das wohl werth wäre, mit grossen, ja güldenen Buchstaben an alle Wände und auch, wenn es sein könnte, in's Herz geschrieben zu werden, und billig sollte es eines jeden Christen tägliche Betrachtung sein in seinem Gebet, es sich selbst vorzusprechen, seinen Glauben zu stärken und sein Herz damit zur Anrufung zu erwecken; denn es sind Worte, die aus Traurigen Fröhliche und einen todten Menschen wieder lebendig machen können, so nur das Herz festiglich daran glaubt. Es ist in den einzelnen Worten eine solche Majestät, Einfachheit, Deutlichkeit, Nachdruck, Wahrheit, Reiz und alles, was in der Rhetorik gelehrt werden kann, findet sich in diesem Texte im höchsten Grade. Den Text habe ich aus der Massen lieb. Es lehrt aber auch von dem rechten Hauptstück der ganzen christlichen Lehre, welches die Herrlichkeit und Freiheit der Christen heisst, dadurch ihnen in Christo Sünde, Gesetz, Gottes Zorn, Tod und Hölle abgethan und aufgehoben, dazu alle menschliche Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit zu nichte gemacht wird in dem, was Gottes Reich belanget. Weil es aber unmöglich ist, dass man solche herrliche Predigt mit Worten könne ergründen, wollen wir Gott mit Ernst bitten, dass er solche Worte durch seinen Geist in unseren Herzen besser wolle erklären, denn wir es können, und so licht und heiss machen, dass wir Trost und Freude davon empfinden.“

V. 16. Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingebornen Sohn gab, auf dass jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren werde, sondern das ewige Leben habe.

„Das sind wohl kurze, einfältige Worte," sagt unser Luther, „aber es sind eitel Centnerworte und grosse Werkstücke. Gott hat die Welt so lieb, dass kein grösserer noch höherer Liebhaber der Welt ist, denn er. So kann auch kein höherer Affekt sein, dadurch sich Gott gegen die Welt ganz und gar ausschütten möge, denn die Liebe. Es kann auch kein schändlicherer Bösewicht noch unwürdigerer Feind sein, dem solche Liebe angelegt wird, denn die Welt. Darum sind es eitel herrliche, hohe Centnerworte. Dass ein Gott sein soll, der die Welt inwendig und auswendig kennt und weiss, was Welt ist, und soll die Welt lieb haben und ihr etwas Gutes gönnen, das ist über alle unsere Vernunft, Sinn, Verstand und Kunst. Anstatt seines Zornes, den die Welt wohl verdient hat, hat er die Welt lieb, und überschwänglicher und unbegreiflicher Weise, dass er seinen einigen Sohn schenkt der Welt, seinen ärgsten Feinden. Solche Gnade und Geschenk in Christo malt er in kurzen, aber sehr trefflich reichen Worten, damit er dasselbige ja gross mache und tröstlich nach allen Umständen vorbilde, da alle Stücke, der Geber, Nehmer, Geschenk, Frucht und Nutzen desselben, alles so gross, dass es unsäglich ist und um der Grösse halber schwer zu glauben. Damit führt er uns sobald hinauf in des Vaters Herz, damit wir sehen und wissen, dass diess der hohe, wunderbare, von Ewigkeit beschlossene Rath Gottes sei, dass uns durch diesen Sohn geholfen werde." Gott hat die Welt geliebt, der grosse Gott, welcher in sich ein seliges Liebesleben führt, hat seine Liebe, deren Länge und Breite, Höhe und Tiefe kein sterbliches Auge ermessen kann, nicht in sich verschlossen. Er hat der Welt sich in Liebe zugewandt. Was ist ὁ κόσμος? Nicht die Schöpfung überhaupt, sondern die Menschheit, in welcher die schöpferische Thätigkeit Gottes zur Ruhe kam. Grotius lässt den Herrn gerade diesen Ausdruck wählen, um den Nikodemus von einem bösen jüdischen Vorurtheile zu befreien: *non Judaeos tantum, quibuscum foedus habebat aliquod, sed omne omnino genus humanum, peccatis obrutum. 1. Joh. 5, 19. Rom. 5, 8 et Eph. 2, 12.* Ihm folgen jetzt noch Baumgarten-Crusius, de Wette u. A. Der Universalismus des Heiles ist für das erste durch diese Bezeichnung des Gegenstandes der göttlichen Liebe ausgesprochen. Die Reformirten haben diesen weiten Gesichtskreis der Liebe Gottes verengen wollen; Lampe behauptet, *universitas electorum* werde hier durch ὁ κόσμος bezeichnet. Calvin hatte mit seiner Auslegung dazu schon vorgearbeitet: *tametsi enim*, sagt er, *in mundo nihil reperietur Dei favore dignum, se tamen toti mundo propitium ostendit, quum sine exceptione omnes ad fidem Christi vocat, quae nihil aliud est quam ingressus in vitam. Ceterum meminerimus, ita communiter promitti omnibus vitam in Christo, qui crediderint, ut tamen minime communis omnium sit fides. Patet enim omnibus Christus ac expositus est, solis tamen electis oculos Deus aperit, ut fide ipsum quaerant.* Dieser Auffassung widerstreitet aber nicht bloss der Ausdruck ὁ κόσμος, sondern auch die Schriftlehre im allgemeinen; auch in unserem Verse erhebt πᾶς ὁ πιστεύων einen Protest gegen solche Gewaltstreiche. Gott umfasst mit seiner Liebe die ganze Welt, denn vor seinem Auge ist kein Ansehen der Person und die ganze Welt ist Welt. Der Herr will sicherlich nicht durch den Ausdruck ὁ κόσμος die Welt metaphysisch von Gott unterscheiden; ὁ κόσμος ist, wie schon aus dem οὕτως hervorgeht, ein ethischer Begriff. Gott liebt die Welt, welche im Argen, oder, wenn wir der letzteren Hälfte unseres Verses näher treten wollen, in der

ἀπώλεια liegt. Diese Welt, die nichts anders ist, wie Luther sich ausdrückt, als „ein grosser Haufe solcher Leute, die Gott nicht fürchten, vertrauen, noch lieben, loben, noch danken, aller Kreatur missbrauchen, seinen Namen lästern, sein Wort verachten“, diese Welt ist, was sie ist, erst geworden durch ihre eigne Schuld. Sie hat ihr Herz abgewandt von dem, welcher das Herz gepflanzt und dem Menschenherzen sein Bild eingeprägt hat, sie hat Gott nicht gepriesen als einen Gott, noch ihm gedankt, ist in ihrem Dichten eitel geworden und ihr unverständiges Herz ist verfinstert: und doch kann Gott sein Herz gegen diese Welt voll Sünde und Schuld nicht verhalten, er hat sie geliebt, er hat sie so sehr geliebt, dass er seinen eingebornen Sohn gab. Gott hat einen Sohn, und nur diesen einen: mit Recht bemerkt Meyer zu μονογενῆ: „lässt den Liebeserweis stärker fühlen“; aber er reicht damit nicht bis auf den letzten Grund. Nicht die Stärke, sondern die Einzigartigkeit, die schlechthinige Einzigkeit dieser Liebe Gottes soll zur Anschauung gebracht werden. Allein bei Johannes begegnet uns diese nähere Charakterisirung des Sohnes Gottes, 1, 14. 3, 16, 18. 1 Joh. 4, 9, was Lampe schon bemerkt hat. In der LXX wird יָחִיד durch ἀγαπητός wiedergegeben, so Genes. 22, 2, 12, 16. Jerem. 6, 26. Am. 8, 10. Zachar. 12, 10, nur in der einzigen Stelle, Richt. 11, 34, steht dafür μονογενής; es ist desshalb von Grotius, Kühnöl, Keim u. A. μονογενής einfach für gleichbedeutend mit ἀγαπητός erklärt worden, was jedenfalls noch besser ist, als mit Paulus es für „einzig in seiner Art“ zu fassen. Die alten Väter haben den Arianern gegenüber, welche nach Theophylaktus sagten, ὅτι μονογενὴς λέγεται, διότι αὐτὸς μόνος γέγονε καὶ ἐκτίσθη ὑπὸ θεοῦ, τὰ δ' ἄλλα πάντα ὑπ' αὐτοῦ, einstimmig behauptet, dass, wie der Damascener 1, 9 lehrt, Christus μονογενὴς λέγεται, ὅτι μόνος ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς μόνως ἐγεννήθη. οὐδὲ γὰρ ὁμοιοῦται ἑτέρα γέννησις τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ γεννήσει· οὐδὲ γάρ ἐστιν ἄλλος υἱὸς τοῦ θεοῦ. Luther fasst das Wort ebenso, er sagt nämlich: „Gott hat sonst viele Söhne und Kinder, aber nur einer ist der eingeborene, von dem das gesagt wird, dass Alles durch ihn gemacht sei, die andern Söhne sind nicht das Wort, durch welches alle Dinge gemacht sind, sondern sie sind geschaffen durch diesen eingebornen Sohn, der gleich dem Vater Schöpfer Himmels und der Erden ist. Die andern allzumal werden Söhne durch diesen eingebornen Sohn, welcher unser Herr und Gott ist, und heissen wir vielgeborne Söhne, dieses aber ist allein der eingeborne Sohn, den er in der Gottheit von Ewigkeit gezeugt hat.“ So dann Lampe, Bengel, selbst Baumgarten-Crusius, de Wette, Hengstenberg, Tholuck, Lücke. Diesen seinen einzigen Sohn, den Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens, gab Gott. Er behielt ihn nicht für sich in seinem Schosse, in seinem Himmel, ἔδωκεν. Die Alten legten meist mit Euthymius dieses Wort aus: ἐξέδωκεν ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων εἰς θάνατον: Grotius hält diess auch für richtig: *intellige gratis, nullis meritis provocatus; παρέδωκε Paulus dicto loco Rom. 8, 32 et alibi saepe. De morte sua obscure loquitur; de vita aeterna aperte, ut animos erigat.* Grotius scheint zu dieser Ausdeutung hauptsächlich dadurch veranlasst worden zu sein, dass er in dem ganzen Satze mit ὥστε eine *allusio ad Abrahami historiam Gen. 22, 12* fand. Bengel, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Olshausen, Ewald, Hengstenberg, Godet u. A. denken ebenso. Allein ἔδωκεν gibt an und für sich schon einen ganz ausreichenden Sinn: Gott gab seinen Sohn der Welt, der Menschheit. Hierbei bleiben mit Recht

de Wette, Lücke, Luthardt, Meyer, Keil, Weiss. Wenn aber de Wette bemerkt: „die Menschwerdung des Logos war schon selbst ein Dahingeben, eine Erniedrigung (Phil. 2, 7) und der Kreuzestod die natürliche Folge“, so passt der Gedanke nicht hierher. Denn es ist hier nicht von einem Sichdahingeben des Sohnes, sondern von einem Opfer des Vaters die Rede. Wenn aber der Vater seinen Sohn der Welt gibt, was, wie auch Meyer behauptet, mehr sagt, als dass er ihn in die Welt sendet (was Lücke noch für möglich hielt), so begibt er sich des Sohnes, den er bis dahin in seinem Schosse von Ewigkeit her gehegt hat, so gibt er der Welt sein Liebstes und Bestes ganz dahin. Nicht bloss das Herz des menschgewordenen Sohnes Gottes musste sich nach der ewigen Vereinigung mit dem Vater sehnen, auch das Herz des Vaters segnete die Stunde, da der Menschgewordene aller Himmel Himmel durchwandelte, um sich auf den Stuhl zu seiner Rechten zu setzen. Gut sagt Luther, der nachholt, was sein Meister Augustinus verabsäumt hatte (denn dieser bespricht in seinen Traktaten zu dem johanneischen Evangelium unseren Vers gar nicht): „siehe an die Gabe an ihr selbst! Was gibt er nun? Nicht Himmel und Erde mit Allem, was darinnen ist, sondern seinen Sohn, der so gross ist als er selbst; das ist ein ewig unbegreiflich Geschenk, das da der Born und Quell ist aller Gnaden, Güte und Wohlthat, ja die Besitzung und Eigenthum ewiger Güter und Schätze Gottes. Denn wir müssen einen Heiland haben, der mehr sei als ein Heiliger, oder ein Engel, denn wenn er nicht mehr, grösser und besser wäre, so würde uns nicht geholfen, so er aber Gott ist, so ist der Schatz so schwer, dass er nicht allein wegwiegt und aufhebt die Sünde und den Tod, sondern auch gibt das ewige Leben. Das heisst eine Liebe nicht mit Worten, sondern mit der That und in dem höchsten Grad, mit dem theuersten Gut und Werk bewiesen, das Gott selbst hat und vermag. Denn weil er den Sohn gibt, was behält er, das er nicht gäbe? Ja er gibt damit sich selbst ganz und gar, Röm. 8, 32. Es muss freilich wohl Alles mit diesem gegeben sein, der da sein eingeborner, lieber Sohn, der Erbe und Herr aller Kreaturen ist und dem alle Kreaturen unterworfen sind, Engel, Teufel, Tod, Leben, Himmel und Erde, Sünde, Gerechtigkeit, Gegenwärtiges und Zukünftiges. 1 Kor. 3, 21—23.“ Wir sollen den Werth der Gabe recht in's Auge und Herz fassen; gut bemerkt Calvin: *unigeniti nomen ἐμφατικόν est ad commendandam divini in nos amoris vehementiam. Quia enim non facile sibi homines persuadent a Deo se diligi, ut omnem dubitationem eximeret, nominatim expressit, tantopere nos Deo fuisse caros, ut ne unigenito quidem filio pepercerit nostra causa. Quum ergo satis superque testatam nobis suam caritatem fecerit Deus, quisquis hoc testimonio non contentus adhuc vacillat, non levem Christo iniuriam facit, quasi unus aliquis ex vulgo temere in mortem proiectus fuerit. Quin potius ita reputandum est, quanti unigenitum suum filium Deus aestimat, tam pretiosam illi fuisse nostram salutem, cuius pretium unigeniti ipsius mortem esse voluit.* Luther heisst uns noch bedenken, wie und welcherlei Weise der Sohn gegeben wird. „Da siehe ihm zu, was er thut und leidet, da er um unsertwillen ein Mensch wird, unter das Gesetz, d. i. unter Gottes Zorn und den Tod gethan (um unserer Sünde willen), dazu des schmählichsten Todes an das Holz erhöht und in der Luft hangend, verdammt, des Teufels und der ganzen Hölle Grimm und Wüthen auf sich nimmt und damit kämpfen muss, dass es auf die höchste Weise dahingegeben heisst,

doch also, dass er in demselben Teufel, Sünde, Tod und Hölle unter seine Füsse tritt, durch seine Auferstehung und Himmelfahrt herrscht und solches Alles auch uns zu eigen gibt, dass wir beides, ihn und Alles, was er gethan, haben sollen. Und solches Alles also, dass er solche Gabe nicht als einen Lohn oder Verdienst rechnet, es soll nicht geliehen, geborgt noch vergolten, sondern frei gegeben und geschenkt heissen, aus lauter milder Gabe, dass der Nehmer hier nichts mehr thun soll noch kann, als die Hand aufthun und hinhalten und solches, wie es ihm von Gott gegeben wird und er wohl bedarf, mit Liebe und Dank annehmen. Diess Werk, welches ist Erlösen von Sünden und Tod, das er selbst thut, das gibt Christus dem Vater, dass also des Vaters und des Sohnes Werk einerlei sei.“ Drei aber sind, die da zeugen, der Vater und der Sohn und der heilige Geist; mit der Gabe des Sohnes, selbst des Eingebornen vom Vater, an die Welt, ist das Heil der Welt noch nicht beschafft, die Liebe Gottes zur Welt noch nicht zum Abschlusse, zum Ziele gekommen. Es muss der heilige Geist in's Mittel treten, der Geist, welcher vom Vater durch den Sohn ausgeht, um den Sohn zu verklären. Es ist aber der heilige Geist ein Geist, der die Tiefen erforscht und desshalb nicht mit den Händen sich greifen lässt, ein Geist, der sein Werk in heiliger Stille, in gottgesegneter Verborgenheit treibt. So zeichnet hier der Herr das Werk des heiligen Geistes dem heiligen Geiste ganz gemäss, indem er den Werkmeister gar nicht bei Namen ruft, sondern nur sein Werk in dem Herzen der Menschen an's Licht zieht. Die überschwängliche Gottesgabe will empfangen werden; Gott gibt sie nicht zum Schein, sondern in vollem Ernste. Gott will durch die Dahingabe seines Sohnes an die Welt, dass ihm Kinder geboren werden, dass die Welt selig werde. Der Herr gibt Gottes Absicht in den Worten an: *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* Zu den lichtesten Höhen hat er in dem ersten Theile dieses Verses uns hinaufgeführt, wir haben das Licht, geboren vom Lichte, gesehen und hineingeschaut in des Vaters Herz, welches in heiliger Liebe der Welt entgegenflammt; er heisst uns jetzt in die Finsterniss und die Schatten des Todes hineinsehen, welche auf dieser Welt liegen. Es ist wie im Anfange, wie da der Geist Gottes schwebte über den Wassern, die eine wüste und leere Masse bedeckten, so ist es jetzt auch finster da unten in der Tiefe, aber die heilsame Gnade Gottes schwebt mit schöpferischen Gedanken über diesem Abgrunde. Die Welt, welcher Gott seinen Sohn gibt, hat das Leben nicht, geschweige denn das ewige Leben, sie liegt im Tode, in dem Verderben, in der *ἀπώλεια.* Was der Apostel Paulus so gewaltig predigt, dass von Adam der Tod um der Sünde willen auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen sei, dass alles Fleisch unter die Sünde verkauft sei, ist nur Ausführung dieses Spruches Jesu Christi, des wahrhaftigen, treuen Zeugen. Das klassische Alterthum hat sich dieser Wahrheit nicht ganz verschliessen können, obgleich es in den Tag hinein lebte nach dem Wahlspruch: *carpe diem.* Wir haben 1, 218 f. schon einige erschütternde Zeugnisse gehört, andere mögen hier ihre Stelle finden. Euripides sagt Hippolytus 610: *ἁμαρτεῖν εἰκὸς ἀνθρώποις*, und, um nur noch eins seiner Worte anzuführen in einem Fragmente: *ἔμφυτος πᾶσι ἀνθρώποις κάκη* und Thucydides, der grosse Geschichtsschreiber, bekennt 3, 84, 2: *τῶν νόμων κρατήσασα ἡ ἀνθρωπεία φύσις, εἰωθυῖα καὶ παρὰ τοὺς νόμους ἀδικεῖν, ἀσμένη ἐδήλωσεν ἀκρατὴς μὲν ὀργῆς οὖσα, κρείσσων δὲ τοῦ δικαίου,*

πολεμία δὲ τοῦ προὔχοντος und 3, 45, 3: *πεφύκασι ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἁμαρτάνειν.* Auch die Römer gestehen dieses Geknechtetsein unter die Sünde ein, so singt Horatius *Sat. 1, 3, 68 f.:*

Nam vitiis nemo sine nascitur; optimus ille est,
Qui minimis urgetur,

und Tacitus spricht offen aus Hist. 4, 14: *vitia erunt donec homines.*

Der *ἀπώλεια* ist die Welt verfallen, sie soll aus diesem Falle auferstehen, um desswillen gibt ihr Gott seinen eingebornen Sohn. Der Sünder soll in seinen Sünden nicht sterben, sondern leben. Es ist dem Herrn recht darum zu thun, dass dieser Gnadenwille Gottes dem Nikodemus und allen, die das Evangelium hören, fest und gewiss werde. In dem Verse vorher ist schon ähnliches ausgesagt worden. Durch die Hingabe seines eingebornen Sohnes an die Welt will Gott der Welt das Leben, und zwar, da die Welt ein gewisses Leben schon hat, nämlich eine *vita temporalis,* das ewige Leben geben. Alles Leben urständet in dem Herrn, er ist das, was er von sich selbst in der Offenbarung 1, 17 f. aussagt: *ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, καὶ ὁ ζῶν*: alles Leben führt auf ihn als den Lebensquell zurück, *πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο,* 1, 3, er ist aber in ganz besonderem Sinn für die Menschheit *ἡ ζωὴ καὶ τὸ φῶς.* Dieses Leben ist in die Welt eingetreten, dieser ewiglebendige Logos ist Fleisch geworden. So ist das Leben greifbar da, so kann die Welt das ewige Leben schon hienieden ergreifen und erhalten, hegen und pflegen. Das ewige Leben wird nicht als ein zukünftiges Gut hier gezeigt, sondern als ein Gut, das in diese Welt hereinragt, das in diesem Leben schon in Besitz und Genuss genommen werden kann, ausdrücklich dargestellt. Man achte auf das Präsens *ἵνα — ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* Es ergibt sich hieraus, dass die *ζωὴ αἰώνιος* nicht als das Gegentheil von dem leiblichen Tode, sondern als das Gegentheil des geistlichen Todes zu fassen ist. Der leibliche Tod, das Sterben des Leibes ist erst die nothwendige Folge von dem geistlichen Tode, von dem, dass der Geist von dem lebendigen Gotte in der Sünde sich geschieden hat und so Gott abgestorben ist. Das ist der Punkt, von welchem das Unheil, *ἡ ἀπώλεια,* über den ganzen Menschen sich ergossen hat; Gott thut nie ein blosses Stückwerk, er fasst jedes auch an dem rechten Punkte an und so lässt er das Heil für den ganzen Menschen von dem Punkte ausgehen, von dem das Unheil seinen verderblichen Ausgang nahm. Er bietet dem inwendigen Menschen die *ζωὴ αἰώνιος* an, er haucht durch den heiligen Geist sein Leben dem Herzen ein und lässt von diesem Herzpunkte aus den Lebensstrom hervorbrechen, welcher schliesslich auch den Leib von dem Banne des Todes erlöst und zu einem geistlichen Leibe verklärt. Luther sagt: „nicht verloren werden, d. i. er soll nicht in Sünden sein, soll nicht ein bös Gewissen haben, noch unter dem Gesetze sein. Es soll ihn das Gesetz nicht verklagen, die Sünde nicht beissen noch plagen, wenn er sie gleich allhier fühlt, der Tod nicht fressen, denn dieweil er glaubt, so ist er sicher und gewiss. Das soll diese Gabe wirken, dass mir die Hölle ausgelöscht, der Teufel unter die Füsse geworfen und also aus einem erschreckten, betrübten, ertödteten ein fröhlich, lebendig Herz werde und in Summa ein ewiges, unvergängliches Leben für ewiges Verderben und Tod; denn wo der Sohn Gottes ist recht erkannt und mit dem Herzen gefasst wird, da muss schon alles Gut, Ueberwindung und Erlösung alles Uebels ewige Freiheit, Herrlichkeit und Freude sein. Ewiges Leben ist,

da der Tod nimmermehr gesehen wird und ewiglich kein Mangel, Noth, Traurigkeit, Anfechtung, sondern eitel Freude und voller Reichthum aller Güter empfunden wird und Gewissheit vorhanden ist, dass wir einen gnädigen Gott haben und alle Kreaturen uns fröhlich anlachen.“ Allein völlig ist damit doch der Sinn dieser Worte nicht erschöpft; Luther fasst die *ἀπώλεια* einer- und die *ζωὴ αἰώνιος* andererseits mehr als Gefühl, als innere Empfindung, der Herr aber spricht von einem Zustande, von einem realen Besitze. Das Leben ist in Christus erschienen objektiv, damit ist aber noch nicht gesagt, dass das Leben nun schon jedem Subjekte aufgegangen sei. Wie der *λόγος ἄσαρκος* als *ἡ ζωὴ* und *τὸ φῶς* wahrhaft da war, aber trotzdem *ἡ σκοτία* in der Welt war und blieb: so verhält es sich auch mit dem Leben, das in dem *λόγος ἔνσαρκος* in die Welt gekommen ist. Dasselbe verbreitet sich nicht naturnothwendig auf ganz natürlichem Wege über die Menschheit, nicht jeder Mensch hat nun das ewige Leben, sondern nur *πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν* hat es. *Insigne fidei elogium*, ruft Calvin aus, *quod nos ab aeterno interitu vindicat. Diserte enim exprimere voluit, quamvis ad mortem videamur nati, certam tamen offerri liberationem in Christi fide; ita mortem, quae alioqui nobis imminet, minime timendam esse. Et universalem notam apposuit, tum ut promiscue omnes ad vitae participationem invitet, tum ut praecidat excusationem incredulis.* Luther sagt in seiner naiven und doch so tiefsinnigen Weise: „der Glaube mag wohl ein klein und gering Büchslein sein, es liegt aber darin ein solch edles Kleinod, Perlen oder Smaragd, das Himmel und Erde nicht behalten kann. Was heisst doch an ihn glauben? Es heisst nicht das ewige Leben durch unser Verdienst und Werk suchen, sondern diese Worte für wahr halten, dass Gott dich, der du ja auch ein Stück von der Welt bist, also geliebt habe, dass er seinen eingebornen Sohn gab. Und ist solcher Glaube nicht ein blosser, lediger Gedanke von Christo, dass er von der Jungfrau geboren und gelitten, sondern ein solch Herz, das da in sich den Sohn Gottes schliesst und fasst, wie diese Worte lauten.“ Aus dem *πᾶς ὁ πιστεύων* weiss er gleichfalls ein blödes Herz trefflich zu trösten und zu stärken: „ja, sprichst du, wenn mir’s Gott in Sonderheit zusagte, so wollte ich’s glauben, könnte dann auch gewiss sein, dass es mir gälte. Nein, lieber Freund, er redet ingemein, dass dieser Sohn und das ewige Leben aller Welt zugesagt und geschenkt sei, auf dass er ja Niemand ausschliesse. Darum hüte dich, dass du dich nicht selbst ausschliessest und solchen Gedanken stattgebest; denn das wäre Gott in seinem Worte Lügen gestraft.“

V. 17. Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn selig werde.

Was der letzte Vers ausgesagt hat, wird in diesem nochmals bestätigt; bei Johannes bewegt sich die Rede ja vielfach zwischen Satz und Gegensatz; der Thesis des V. 16 stellt sich hier die Antithesis, der Position die Negation entgegen. Kühnöl, Baumgarten-Crusius, de Wette, Lücke u. A. behaupten, dass Jesus dem jüdisch-pharisäischen Wahne, der Messias werde das Heil seinem auserwählten Volke, das Gericht der Verdammniss aber der Heidenwelt bringen, die Axt an die Wurzel lege. Hengstenberg entgegnet: „Alles hat in dieser Rede persönliche Beziehung. Alles geht darauf aus, das Herz des Nikodemus zu gewinnen. So sollen auch hier die Worte dem Nikodemus ein Herz zu Christo machen, dass er sich dem hingibt, der zum Heile der

Welt und auch zu dem seinigen gekommen, vom Himmel herabgestiegen ist. Es soll ihm fühlbar gemacht werden, dass hier nicht ein neues Gesetz vorliegt, sondern ein Evangelium, eine frohe Botschaft." Ganz richtig, aber wir brauchen die Widerlegung dieser Ansicht nicht erst aus der ganzen Anlage der Rede zu entnehmen, unser Vers legt selbst gegen eine solche Auffassung Verwahr ein. Baumgarten-Crusius sieht sich zu der Anmerkung getrieben: „ὁ κόσμος hat im 17. V. eine verschiedene Bedeutung; wie ja der erste Satz eine fremde, die Judenmeinung, einführt. Nicht um die Welt zu richten, sondern um aller Welt (vergl. V. 16) das Heil zu geben." Geht das aber an? Ist es erlaubt, in 2 Versen, in welchen der Ausdruck ὁ κόσμος 4 Mal vorkommt, ihn 3 Mal in universalistischem Sinne und 1 Mal in partikularistischem Verstande zu fassen? Das ist denn doch die bodenloseste Willkür. Ich glaube auch nicht, dass Grotius mit seiner Anmerkung das Richtige getroffen hat: *Deus saepe ultor describitur in veteri pagina: itaque conscii peccatorum merito exspectare poterant filium, venire ad poenas patris nomine exigendas.* Der Herr würde darnach einem Missverständnisse der alttestamentlichen Weissagung entgegentreten. Soll Nikodemus aber eine solche Ansicht mitgebracht haben? Jesus, so will mir dünken, führt jetzt gegen das Herz des Pharisäers, um welches ein *aes triplex* lag, einen Hauptstreich. Er hat ihm die Liebe des Vaters und des Sohnes geoffenbart, dass sein Herz dieser Liebe sich öffnen sollte; er zeigt ihm jetzt, da es zum Schlusse geht, den furchtbaren Ernst, der mit dieser Liebesthat Gottes naturnothwendig verbunden ist. Die Offenbarung der höchsten Liebe bietet nicht bloss die Möglichkeit, zur Seligkeit zu gelangen, sie schafft, sie wirkt aus entweder Leben oder Tod. Nikodemus wird vor dieses Entweder — Oder hingestellt; der Herr drängt ihn zu einer Entscheidung. Es ist ebenso wahr, was Meyer bemerkt, dass das ἀπέστειλεν dem ἔδωκεν entspricht, als es falsch ist, wenn man sagen wollte, dass es nur ein anderer Ausdruck dafür sei. In dem ἔδωκεν liegt die Hingabe, die Welt empfängt also etwas in dem Sohne Gottes, in dem ἀπέστειλεν liegt aber dieses nicht, es sagt nur aus, dass der Sohn erscheint, wozu? bleibt ganz unbestimmt. Nicht zum Gericht hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt; was ist hier nun unter dem κρίνειν zu verstehen? Euthymius nimmt es gleich κατακρίνειν, so auch Luther, Calvin, Beza; Grotius schreibt zu unserer Stelle: *κρίνειν est κατακρίνειν, ut 1 Cor. 11, 32. Ebr. 13, 4, at κατακρίνειν est damnare et poenas exigere.* Wenn κρίνειν an und für sich auch nicht die Bedeutung von κατακρίνειν hat, sondern nur ein Scheiden[1]) aussagt, so ist hier diese ursprüngliche Bedeutung nicht statthaft, was allerdings Weiss, Godet, Keil u. A. leugnen. Wenn Christus aber in die Welt gekommen wäre, um ein Gericht, bestimmter geredet, ein Schiedsgericht vorzunehmen, d. h. zu bestimmen, wer des Heiles würdig sei oder nicht, so hätte er in dem ganzen κόσμος kein Wesen gefunden, welches würdig gewesen wäre, denn ohne eine neue Geburt ist ein Kommen in das Reich Gottes unmöglich. Das κρίνειν ist jedenfalls von den Alten, was auch Olshausen, Baumgarten-Crusius, Meyer, Lücke, de Wette u. A. meinen, schon richtig verstanden worden, wenn sie es mit κατακρίνειν gleichbedeutend nehmen. Diess erhellt

[1]) Godet behauptet, κρίνειν heisse „durch eine ins Einzelne gehende Prüfung der Thatsachen den sittlichen Zustand zu Tag bringen": allein diess ist nicht die originale Bedeutung des Wortes.

bestimmt noch aus dem σώζεσθαι, welches zu dem κρίνειν den Gegensatz bildet. Der Inhalt beider Begriffe lässt sich aus dem vorhergehenden Verse wie aus dem nachfolgenden Texte noch näher bestimmen. Der, an dem der Gesandte das σώζεσθαι vollzogen hat, hat die ζωὴ αἰώνιος; der hingegen, welcher sein κρίνειν erfahren hat, ist der ἀπώλεια anheimgefallen, ist ein ἀπολωλώς. Aus V. 18 geht ebenfalls hervor, dass die κρίσις nicht als Scheidung, sondern als Verdammniss hier gemeint ist. Gottes Absicht bei der Sendung seines Sohnes konnte nicht das Gericht sein, wenigstens wäre dann eine Dahingabe desselben an die Welt ganz überflüssig gewesen; sollte derselbe als Richter kommen, so brauchte er nicht erst Mensch zu werden. Wie kann aber der Herr von sich aussagen, dass er nicht zum Gerichte in diese Welt gesandt sei? Die Alten haben die eigentliche Schwierigkeit dieses Wortes noch nicht gefühlt; sie sind flugs bei der Hand mit der Bemerkung, das Gericht sei der Parusie vorbehalten. Allein dem ist doch nicht ganz so, unsere Perikope behauptet ja ausdrücklich, dass das Gericht schon gegenwärtig ist, ja dass es schon angefangen hat in dieser Welt. Die Erscheinung Christi zum Heile ist eine Erscheinung zugleich zum Gerichte, und doch sagt er, dass er nicht gesandt sei zum Gerichte. Wie verträgt sich endlich mit dieser Aussage, 9, 39, wo Jesus spricht: εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον? Es ist hier kein Widerspruch, man beachte ein Mal das ἦλθον hier und das ἀπέστειλεν in unserer Stelle; das letztere sagt aus, was Gottes ewiger Rathschluss war, beziehungsweise nicht war, das zweite dagegen, was — von dem göttlichen Rathschlusse ganz abgesehen — sich faktisch vollzogen hat. Wie das ewige Leben schon in dieses Leben hereinlangt, so reicht das Gericht auch in diesen Aeon; wie aber in diesem Leben nur der Anfang des ewigen Lebens liegt und nicht seine Vollendung, so vollendet sich in der Gegenwart auch noch nicht das Gericht, es wird nur innerlich vorbereitet und motivirt. Das Gericht, zu welchem der Herr am Ende kommt, ist der Akt, in welchem die Garben geschnitten werden und gesammelt wird, was hier auf Erden in der Zeit gereift ist. Der jüngste Tag resumirt nur die vergangenen Tage und zieht das grosse Facit. Da Christus dann den Menschen richten wird nach seinen Werken, so ist in diesen Werken das Gericht begründet; der Mensch ist nicht bloss sein eigener Ankläger, sondern auch sein Richter. Seine Selbstentscheidung wird an dem grossen Gerichtstage nur feierlich proklamirt von dem Herrn, der auch in das Verborgene sieht und der alle Gewalt hat, um den äusseren Zustand mit dem inneren in Einklang zu bringen. Calvin lässt sich schon ganz genügend über diesen beregten Punkt so aus: *quod autem alibi docet Christus, se in iudicium venisse, quod vocatur petra scandali, quod dicitur positus in multorum ruinam, id accidentale est vel, ut ita loquar, adventicium. Qui enim oblatam in eo gratiam respuunt, digni sunt, qui iudicem experiantur ac tam indigni foedique contemptus ultorem. Cuius rei in evangelio luculentum specimen apparet. Nam quum proprie sit Dei potentia in salutem omni credenti, facit multorum ingratitudo, ut illis in mortem cedat. Utrumque optime expressit Paulus, quum se in promptu habere vindictam gloriatur, in qua omnes suae doctrinae adversarios conficiat, postquam impleta fuerit piorum obedientia. 2 Cor. 10, 6. Perinde enim valet, acsi diceret, destinari praesertim ac primo loco evangelium fidelibus, ut sit illis in salutem; sed postea non impune cessurum incredulis, qui contempta Christi gratia eum mortis auctorem habere maluerint quam*

vitae. Augustinus hatte diese richtige Auffassung schon angebahnt mit seinem Worte *tract. 12 in Joh: ergo quantum in medico est, sanare venit aegrotum. Ipse se interimit, qui praecepta medici observare non vult. Venit salvator ad mundum. Quare salvator dictus est mundi, nisi ut salvet mundum, non ut iudicet mundum? Salvari non vis ab ipso, ex te iudicaberis. Et quid dicam, iudicaberis? Vide, quid ait.*

V. 18. Wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, denn er hat nicht geglaubt an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes.

„Da steht das Urtheil," ruft Luther aus, „so den Unterschied zwischen denen macht, die da selig und verdammt werden. Es liegt nicht daran, wie würdig oder unwürdig du seist, denn es ist schon beschlossen, dass sie alle Sünder und der Verdammniss würdig sind, sondern daran liegt's, ob du an diesen Christum glaubest oder nicht. Glaubst du, so ist dir schon geholfen und das Urtheil der Verdammniss von dir genommen. Wer da glaubet, der darf das jüngste Gericht nicht fürchten. Denn das Gericht ist aufgehoben, es geht ihn so wenig an, als es die Engel angeht. Er bedarf an demselben Tage keines Mittlers, denn das Gericht ist hinweg." — „Wiederum aber," sagt er weiter, „ist auch ein schrecklich Urtheil über den Haufen derer gefällt, so dieser Predigt nicht glauben, sondern mit ihrer eigenen Heiligkeit und Verdienst sich unterstehen, vor Gott zu kommen und selig zu werden; denn solchen ist hiermit alle Gnade verneint und schlechthin abgesprochen und sie sind unter die Verdammniss beschlossen, daraus sie nicht kommen sollen, so lange sie nicht glauben, und soll sie nichts helfen, ob sie schon in grossen, schweren, vielen Werken und trefflichem Schein der Heiligkeit dahergehen. Denn also spricht Christus: wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet. Moses ist bereits da und die Welt ist bereits gerichtet. Hier ist nicht die Frage, wie du in den Brunnen fallest, sondern wie du aus dem Brunnen wieder herauskommest, und zeigt die Ursachen und spricht, denn er glaubet nicht an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes." Jesus preist den Glauben dem Nikodemus in den höchsten Tönen, um ihn zu demselben zu locken, und zeigt ihm die Hölle, in welche der Unglaube unbedingt stürzt, um ihn vor dem Unglauben schaudern zu lassen. *Ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται.* Es ist ein Missverstand, wenn abendländische Kirchenväter auf dieses Wort die Behauptung gründeten, dass der Gläubige überhaupt nicht dem Gerichte Gottes unterliege, sondern bei dem jüngsten Gerichte als Richter neben dem Herrn fungire. Auch der Gläubige unterliegt nach der Lehre der heiligen Schrift dem Gerichte, es ist ja ein allgemeines, aber das Gericht ist für ihn kein Gericht mehr, denn er geht in dasselbe mit getrostem, fröhlichem Herzen, weil er weiss, dass er nicht das Urtheil der Verdammniss empfangen, sondern aus ihm das Ende des Glaubens, der Seelen Seligkeit, davon tragen wird. Er rühmt sich wider das Gericht, denn seine Werke sind in Gott gethan und Gott gefällig. Der Gläubige kann dem Gerichte nicht verfallen; Lampe erinnert an Coccejus Wort: *si iudicaretur credens, contrarius sibi esset Deus, qui vellet sibi credi a peccatore, ut is animam suam ipsi committat, et nihilominus non vellet a se sperari salutem. Si iudicaretur, frustra in regnum Dei intrasset: nam in regno Dei est iustitia, pax, laetitia spiritus sancti.* Man achte aber auch noch auf die Präsentia. Calvin

trifft das Richtige nicht mit seiner Anmerkung: *praesens tempus hic accipitur loco futuri ex consuetudine linguae hebraicae.* Diese Präsentia sind vielmehr gesetzt, weil diese Erledigung von dem Gerichte nicht etwas Zukünftiges ist, sondern in dem gegenwärtigen Zustande, in welchem sich diese Gerechten befinden, den letzten Grund hat; es ist ein *accessorium* bei dem Glauben, nicht ein *donum superadditum*, womit der Richter der Lebendigen und der Todten den Gläubigen am Ende schmückt, dass er dem Gericht nicht unterworfen ist, sondern es liegt in dem Wesen des Glaubens naturnothwendig beschlossen. Wie sollte der Gläubige von dem von Gott verordneten Richter gerichtet werden, ist der Glaubensanfang nach Johannes doch nichts anderes als ein *λαμβάνειν αὐτόν* 1, 12 und das Glaubensleben wieder nichts anderes als ein *εἶναι ἐν αὐτῷ*: der Herr, welcher über dem Gläubigen zu Gericht sitzen wollte, müsste dann sich selbst in demselben richten wollen. So steht es mit dem Gläubigen, er ist selig: entsetzlich steht es aber mit dem Ungläubigen. „Wer nicht glaubt,“ sagt Luther drastisch genug, „der hat schon die Hölle am Halse.“ Der zweite Satz resultirt von selbst aus dem ersten, dennoch aber gibt es der Herr dem in sich versunkenen Nikodemus nicht anheim, ob er diesen Gedanken aus jener Sentenz herausziehen will oder nicht: er thut es selbst nicht ohne Absicht. Der Mensch zieht so gern die allernächsten Consequenzen aus einer unbestreitbaren Wahrheit nicht aus Feigheit, er mag den scharfen Stachel sich nicht selbst in das Herz bohren. Er wandelt an einem Abgrunde und mag denselben nicht erkennen. Jesus will aber retten, er deckt dem Obersten der Pharisäer die Hölle auf, die vor ihm gähnt. *Proxima sententia*, sagt Calvin, *qui vero non credit etc. significat*, *non aliud esse remedium*, *quo mortem quisquam hominum effugiat*, *acsi diceret*, *omnibus*, *qui datam in Christo vitam reiiciunt*, *non restare nisi mortem*, *quum non alibi vita constet*, *quam in fide*. Wenn der Reformator aber dann fortfährt: *praeteritum verbi tempus ἐμφατικῶς posuit*, *quo melius exprimeret de omnibus incredulis actum esse:* so irrt er sich. Die Perfekta wollen vielmehr aussagen, dass dasjenige, was das Zeitwort ansagt, schon vollendete Thatsache ist. Das Gericht über den Ungläubigen steht nicht in der Zukunft, ist nicht erst zu erwarten, dasselbe hat sich in dem Momente, in welchem er dem Unglauben sich überantwortete, schon vollzogen. Die Akten sind in dem Augenblicke, wo der Unglaube decidirt erscheint, vollständig geschlossen, ein Instanzenzug ist rein unmöglich, der ganze Handel ist spruchreif. Die Alten haben dieses Wort nicht in seiner völligen Tiefe gefasst. Chrysostomus sagt: *καθάπερ γὰρ ὁ φονεύων, κἂν μὴ τῇ ψήφῳ τοῦ κρίνοντος καταδικασθῇ, τῇ τοῦ πράγματος καταδεδίκασται φύσει, οὕτω καὶ ὁ ἄπιστος. ἐπεὶ καὶ ὁ Ἀδὰμ ᾗ ἡμέρᾳ ἔφαγεν ἀπὸ τοῦ ξύλου ἀπέθανεν. καίτοι γε ἔζη. πῶς οὖν ἀπέθανε; τῇ ἀποφάσει καὶ τῇ τοῦ πράγματος φύσει. ὁ γὰρ ὑπεύθυνον ἑαυτὸν τῇ κολάσει ποιήσας ὑπὸ τὴν τιμωρίαν ἐστί, κἂν μὴ τῷ πράγματι τέως, ἀλλα τῇ ψήφῳ.* Augustinus findet das Perfekt ebenfalls bedeutsam und einer Erklärung bedürftig. *Qui autem non credit, quid dicturum speras, nisi iudicatur? Quod addit, iam, inquit, iudicatus est. Nondum apparuit iudicium, sed iam factum est iudicium: novit enim dominus, qui sunt eius, novit, qui permaneant ad coronam, qui permaneant ad flammam; novit in area sua triticum, novit et paleam, novit et segetem, novit et zizania, iam iudicatus est, qui non credit.* Das Gericht des Unglaubens ist nicht um desswillen ein vollzogenes, weil es in der Präscienz Gottes bereits geordnet

ist, oder weil die Schuld, welche in dieses Gericht stürzt, schon auf dem Menschenherzen ruht; das Gericht selbst wird von dem Herrn als eine vollendete Thatsache verkündigt. Wie an dem jüngsten Tage eine *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου* 1 Kor. 1, 7 und öfters stattfindet, d. h. wie an dem grossen Tage des Gerichtes der Herr alle Hüllen abwerfen wird und die Herrlichkeit, welche er vordem auf Erden unter der Decke seines Fleisches verborgen hielt, leuchten wird wie ein Blitz vom Aufgang bis zu dem Niedergang, so wird für den, welcher gerichtet wird, dieser Tag des Gerichtes auch nur eine *ἡμέρα τῆς ἀποκαλύψεως*, ein Tag der Enthüllungen sein. Aufgeschlagen werden die Bücher und das Verborgene an das Licht gezogen. Der Tag des Gerichtes bringt in dieser Beziehung nichts Neues; es wird von dem Herrn nur der innere, in der Zeit gewordene Zustand der Menschen deklarirt und insofern manifestirt, als dem inneren Zustande nun auch ein gleichförmiger äusserer Zustand beigegeben wird. Jesus begründet noch besonders, warum der Unglaube gerichtet ist, in dem Zusatze *ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ*. Der Ungläubige richtet sich selbst. Die Alten haben schon anerkannt, dass der Sünder sein eigener Richter sei. Grotius und Wetstein führen das alte Wort an:

ille nocens se damnat, quo peccat die,

und der gesetzeskundige Grotius erinnert noch an den Spruch der römischen Gesetze: *ipse te poenae subdidisti.* Die Strafe ist nichts anders als die Wiederherstellung des durch die Sünde angetasteten Gleichgewichtes, der Rückschlag des Gesetzes in das Angesicht dessen, der an das Gesetz die frevelnde Hand legte. „Die Grösse der Schuld“, welche der Ungläubige auf sich zieht, wird durch das Eigenschaftswort *μονογενής*, wie Meyer ganz gut bemerkt, hervorgehoben; es möchte aber noch hinzuzufügen sein, dass dadurch auch jede Hoffnung, dem Gerichte zu entrinnen, abgeschnitten wird. Wer soll den Ungläubigen aus dem Gerichte der Verdammniss erretten, wenn derselbe den eingebornen, den einigen Sohn Gottes von der Hand weist? Gott hat keinen Sohn weiter als diesen Einen! Der Herr sagt aber, und auch das ist in's Auge zu fassen, *εἰς τὸ ὄνομα* und nicht *εἰς τὸν μονογενῆ υἱόν*. Luther bemerkt diess schon; „darum heisst es,“ sagt er, „der Name des eingebornen Sohnes Gottes, dass der eingeborne Sohn Gottes im Wort und durch's Wort gepredigt wird als unser Geschenk und Gabe. Er will nicht sichtlich bei uns gegenwärtig sein, sondern man soll ihn allein hören im Wort. In jener Welt wird der Name und das Wort aufhören und wir werden den eingebornen Sohn Gottes sehen 1 Joh. 3, 2, aber in dieser Welt sehen wir ihn nicht, sondern müssen ihn hören im Wort. Dasselbe Wort, das von ihm gepredigt wird, das soll es thun.“ In dem Worte erschliesst sich das Wesen; denn wir bezeichnen einen Gegenstand mit einem Worte, um ihn von den tausend anderen zu unterscheiden, und unterscheiden lässt sich ja nichts, wenn man bei der Oberfläche, bei den Zufälligkeiten und Beschaffenheiten stehen bleibt, es muss hindurchgedrungen werden zu dem Festen in dem Wechsel und Wandel, zu den Eigenschaften, zu der Wesenheit. Das Gericht schwebt noch nicht wie ein Damokles-Schwert über denen, welche nicht glauben, sondern nur über denen, welche nicht glauben an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes, d. h. nur über denen, welchen das Wesen des eingebornen Sohnes Gottes enthüllt, welchen Christus gepredigt worden ist, als der, welcher ihnen von Gott gemacht ist zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur

Heiligung und zur Erlösung, die aber nichts desto weniger sich abwenden von diesem, der schon von Anfang gewesen ist das Leben und das Licht der Welt.

V. 19. Das ist aber das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen liebten die Finsterniss mehr denn das Licht, denn ihre Werke waren böse.

Es stehen diese Worte mit den vorhergehenden in dem engsten Zusammenhange; Calvin meint, Jesus wolle hier beweisen, dass Gottes Gericht gerecht und jede Klage darüber unvernünftig sei. Es möchte aber schwerlich dieser Vers einer solchen apologetischen Rücksicht seinen Ursprung verdanken. Meyer sagt einfach: „das *ἤδη κέκριται* wird nun näher dargestellt und zwar nach seiner sittlichen Natur als Verwerfung des Lichtes, d. i. der göttlichen Wahrheit, deren Inhaber und Bringer der in die Welt gekommene Christus war, und als Liebe der Finsterniss: Darin aber besteht das (als innere sittliche Thatsache nach V. 18 bereits geschehene) Gericht, dass u. s. w.“ Nicht alle Exegeten fassen: *αὕτη — ὅτι* in diesem Sinne, dass darin das Wesen dieses Gerichtes angegeben wird: viele finden hier den Grund der Verdammung angegeben. Chrysostomus sagt schon: *ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστι, διὰ τοῦτο κολάζονται, ὅτι σκότος ἀφεῖναι καὶ φωτὶ προςδραμεῖν οὐκ ἠβουλήθησαν.* Theophylaktus, Euthymius, Calvin, Beza, Bengel, Kühnöl, Baumgarten-Crusius stimmen zu. Allein diese Auffassung ist gegen den johanneischen Sprachgebrauch: Joh. 17, 3: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσίν σε* ist allerdings nur ähnlich, hingegen 1 Joh. 5, 11 vollständig parallel: *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός.* Hier lässt sich aber *αὕτη — ὅτι* schlechterdings nicht anders auslegen, als: darin besteht das ewige Leben, dass u. s. w., wie Meyer gethan, mit dem Lücke, de Wette, Luthardt, Hengstenberg es halten. Der Thatbestand wird also dargelegt und nicht der Grund desselben. An das Licht, welches in die Welt gekommen ist, knüpft sich das Gericht; dieses Licht wirkt das Gericht aus. Was der Evangelist in dem Prologe von dem Logos ausgesagt hat: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον*, spricht der Herr hier selbst als seine eigenste Erfahrung und Ueberzeugung aus. *Τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον.* Das Licht ist also nicht mehr ein von dem Himmel her in das Leben dieser Welt bloss einwirkendes Prinzip, sondern das Licht ist von seinem Jenseits, aus seiner Ueberweltlichkeit herausgetreten und mitten in die Welt als wirksames Prinzip hineingegangen. Wer das *φῶς* ist, musste Nikodemus ahnen, denn er war ja in der Nacht zu diesem Jesus von Nazareth gekommen, um sich Licht bei ihm zu holen. Wir wissen es aus dem Munde des Herrn selbst, er bekennt ja von sich selbst frei heraus: *φῶς εἰμὶ τοῦ κόσμου* Joh. 9, 5, und der Evangelist hat im Anfange von dem Logos schon gerühmt, dass er, wie *ἡ ζωή*, so auch *τὸ φῶς* sei. Es lässt sich der Begriff von *τὸ φῶς* enger und weiter fassen; Hengstenberg sieht in dem Logos das Licht der Welt, weil er das Heil der sündigen Welt ist; Gottes Sohn ist ihm also erst nach dem Sündenfalle als das Licht da. Der Prolog nöthigt übrigens nicht, die Finsterniss sich früher vorhanden zu denken als das Licht. Das Licht ist wohl älter als die Finsterniss, wie ja auch der Logos als das Leben nicht erst den Tod in der Welt voraussetzt. Der Herr ist das Leben und das Licht in der Welt von Anfang her; Alles, was Leben hat in der Welt, hat erst durch ihn das Leben, und so ist auch alles Licht in der Welt nur ein

Ausstrahl seines Lichtes. Er ist nicht bloss das Prinzip des physischen, animalischen Lebens, sondern auch das Prinzip des intellektuellen und ethischen Lebens; nach dieser zweiten Seite heisst er τὸ φῶς. Nicht erst der Sündenfall hat das Leben, so fassen wir alles kurz zusammen, genöthigt, als das Licht der Menschen sich zu bethätigen, sondern von Anfang hat der Logos den ganzen Menschen getragen und durchdrungen. Das Licht ist in die Welt gekommen, sein Kommen ist kein vorübergehendes, auch kein noch werdendes, sondern das Licht ist gekommen und nun da, ist gekommen und vollständig, abschliessend gekommen. Was sollte man erwarten? Sehen wir hinein in die Natur. Da ist ein Dichten und Trachten, ein Ringen und Recken nach dem Lichte; das Licht übt eine zauberhafte Anziehungskraft aus. „Es ist," sagt Luther, „ein herrlich Ding um das Licht und ist nichts Besseres denn das Licht und jedermann liebt die Sonne und alle Kreaturen freuen sich ihrer, wenn sie des Morgens frühe also schön aufgeht." Man sollte denken, der Mensch, dieses Geschöpf, das im Anfange Licht hatte, dessen Licht aber in der Zeit Finsterniss geworden ist, würde, sobald als nur der erste Schimmer des aufgehenden Lichtes den Himmel im Osten verklärt, an dieses Licht mit Macht hervorbrechen, um an diesem ewigen Lichte wieder licht zu werden. Aber diese Erwartung wird nicht erfüllt. Das Licht ist noch nicht so lange aufgegangen und doch hat es schon die traurigsten, niederschlagendsten Erfahrungen gemacht. Das in die Welt gekommene Licht verkündigt den Erfund, den Thatbestand: καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς. Man hat gesagt, dieses Wort passe in den Mund des Herrn noch nicht in jener Zeit; der Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit sei ja ein recht erfolgreicher, sein erstes Jahr ein rechtes Jubeljahr gewesen; der Evangelist rede also hier aus späteren Erfahrungen. Allein diese Auffassung ist nicht richtig; es ist nur das an ihr wahr, dass im Vergleiche zu den späteren zwei Jahren Jesus in diesem ersten einen grösseren Eingang, ein freudigeres Entgegenkommen in Israel fand als in den späteren Jahren. Aber das Angesicht der Zeit änderte sich nicht mit einem Male; die schweren, schwarzen Wolken, welche in den zwei letzten Jahren über dem Haupte des Menschensohnes schweben und sich mehrfach über ihn entladen, bis dass sie ihn endlich in die Nacht des Todes versenken, sind in dem ersten Jahre schon am fernen Horizonte im Aufzuge begriffen und Jerusalem, der Ort, wo er eben weilt, ist der Ort, wo diese bösen Wetter ausgebrütet werden. Jesus darf jetzt schon reden, wie er redet, denn die Männer von Jerusalem, die Bürger Zions, haben sich über ihn schon entschieden; die öffentliche Meinung schwankt nicht mehr, die Obersten des Volkes und das Volk selbst haben allbereits eine feste Position genommen. Warum kommt Nikodemus denn in der Nacht V. 2 zu dem Herrn? Und wenn wir auch diese hochbedeutsame Nachricht nicht hätten, was lesen wir in dem unmittelbar vorhergehenden Kapitel? V. 24 und 25 berichtet, dass Jesus sich den Leuten zu Jerusalem nicht anvertraute, denn er kannte sie alle und wusste, was in dem Menschen war. Jerusalem hat sich demnach im grossen und ganzen dem Lichte, das gekommen ist, verschlossen. Der Herr sieht in diesem Verhalten Jerusalems das Verhalten des ganzen jüdischen Volkes, ja das Verhalten der ganzen Menschheit wie in einem Spiegel. Und diess mit dem vollsten Rechte, denn Jerusalem ist das Herz des heiligen Landes und das heilige Land der Mittelpunkt der ganzen Welt. Die Menschen, das hat er

schon erfahren, ἠγάπησαν μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς. Wie ist dieser Ausspruch zu fassen? Will Jesus sagen, dass die Menschen überhaupt das Licht nicht geliebt haben und lieben, oder nur, dass die Menschen in der Mehrzahl die Finsterniss dem Lichte vorziehen? Grotius bemerkt zu unserer Stelle: *μᾶλλον hic appositionis est, non comparationis. Praetulerunt homines, id est, magna pars hominum, ut supra (1, 12), tenebras luci. Sic 2 Tim. 3, 4. Thucydides μᾶλλον βούλομαι τοῦτο ἀντὶ ἐκείνου, hoc prae illo malo.* Origenes hatte schon diese Ansicht mit Berufung auf jene Timotheusstelle aufgestellt, und später Beza. In unseren Tagen hat Hengstenberg wieder sich sehr entschieden für sie erklärt. Er sagt: „allerdings wird zunächst nur ein Mehr ausgesagt, aber im Hintergrund steht der völlige Mangel an Liebe zu dem Licht und der Hass desselben. Das μᾶλλον steht ebenso in Kap. 12, 43: sie liebten die Ehre bei den Menschen mehr als die Ehre bei Gott, wo offenbar ist, dass sie die Ehre bei Gott gar nicht liebten. Wenn es in 1 Mos. 29, 30 heisst, Jakob habe Rahel mehr geliebt als Lea, so zeigt gleich der folgende Vers: und der Herr sah, dass Lea verhasst war, wie diess gemeint ist, vergl. 5 Mos. 21, 15. Wer wollte wohl aus Luk. 18, 14: κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἢ γὰρ ἐκεῖνος schliessen, dass der Pharisäer ebenfalls der Rechtfertigung theilhaftig geworden, nur aber im niederen Grade, oder aus 2 Tim. 3, 4: φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι, dass den Betreffenden Gottesliebe zuerkannt werde, aber nur ein niederer Grad derselben." So Weiss, Keil, Luthardt u. A. Allein keine dieser Stellen ist zwingend; um von den folgenden Versen ganz abzusehen, so fordern die schon besprochenen Verse, die Menschheit uns so zu denken, dass ein guter Theil derselben das Licht hasst, ein Theil aber doch auch das Licht sucht und liebt, denn es wird in ihnen ausdrücklich gesagt, dass der Name des Herrn auch geglaubt wird. Wir halten es daher mit Bengel *(comparatio non plane impropria)*, obgleich wir seine folgenden Worte: *amabilitas lucis eos perculit, sed obhaeserunt in amore tenebrarum, conf. Joh. 5, 35:* uns nicht aneignen, Baumgarten-Crusius, Lücke, Tholuck, Stier, Meyer, Luthardt, Godet u. A. Dem ewigen, unerschaffenen Lichte, welches in der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit in die Welt gekommen ist, um der Welt das Heil zu bringen, steht ein Reich gegenüber, in welchem τὸ σκότος herrscht. Die Finsterniss ist schon im A. T. das Bild der Heilslosigkeit, des Elendes; Gott ist das Licht, daher jeder, der nicht in Gott lebt, webt und ist, in der Finsterniss sitzt und im Schatten des Todes. Die Menschen treffen eine böse Wahl, warum? Nicht, wie Baur und Hilgenfeld sich einreden, weil sie metaphysisch so geschaffen sind, sondern weil sie sich ethisch selbst so bestimmen. Der Herr fügt, um jeden argen Missverstand von vornherein abzuschneiden, noch hinzu: ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. Meyer sagt: „man merke auf den Nachdruck der Stellung von αὐτῶν und πονηρά, denn es waren von ihnen, im Gegensatz gegen die einzelnen Liebhaber des Lichtes, böse die Werke." Wenn aber nun doch, was die Lehre der gesammten Schrift ist, keines Menschen Werk gut ist, sondern die Menschen selbst dann, wenn sie ihren Kindern gute Gaben geben, doch πονηροί Luk. 11, 13 bleiben; wie kann der Herr die Vorliebe der Mehrheit des menschlichen Geschlechtes damit motiviren, dass sie böse Werke gethan haben? Bengel suchte diesen Anstand dadurch zu heben, dass er dem πονηρός eine potentiirte Bedeutung zusprach: πονηρά, bemerkt er, *maligna. Hoc quiddam*

deterius est, *quam* *φαῦλα*, *prava v. 20.* Allein Fritzsche und Meyer bestreiten diess, und zwar mit Recht; gleich der folgende Vers beweist, dass *πονηρός* und *φαῦλος* *promiscue* gebraucht werden können. Hengstenberg meint, dass, wenn in gewissem Sinne auch aller Menschen Werke *πονηρά* seien, doch Werke gewisser böser Menschen in ganz besonderem Sinne also bezeichnet werden könnten. „Die Schrift,“ sagt er, „lehrt gleich, nachdem sie über die Tiefe des Sündenfalles berichtet hat, in den das ganze menschliche Geschlecht verwickelt ist, dass trotz desselben noch immer ein Gegensatz stattfindet zwischen Ungerechten und Gerechten, solchen, die sich der angebornen Sünde unbedingt hingeben, wie Kain und sein Geschlecht, und solchen, welche im Anschlusse an Gott und durch den Wandel mit ihm ihr widerstreben, wie Abel, Henoch, 1 Mos. 5, 22. 24, die Söhne Gottes in 1. Mos. 6, 2, Noa, von dem es in 1 Mos. 6, 9 heisst: Noa war ein Mann gerecht und unsträflich unter seinen Geschlechtern, mit Gott wandelte Noa. In demselben Sinne, in dem die bösen Werke hier stehen, kommen sie auch in 1 Joh. 3, 12 vor, wo die bösen Werke Kains den gerechten Werken Abels entgegengesetzt werden.“ Wenn auch das ganze Menschengeschlecht der Sünde verfallen ist, so ist doch damit lange noch nicht behauptet, dass keine Unterschiede mehr zwischen den einzelnen Sündern bestünden: wie unter denen, welche dem Lichte, welches in diese Welt gekommen ist, sich zugewandt haben und leben, Stufen zu Tage treten, je nach dem sie sich demselben ohne allen Rückhalt oder nur theilweise ergeben haben und schneller oder langsamer gekommen sind und entfernter oder näher stehen, so ist es auch bei denen, welche in der Finsterniss wandeln. Die Dogmatik unterscheidet mit Recht Zustände der Verderbniss und sie unterscheidet dieselben nicht so, dass sie für den Zustand des Menschen ganz abgezogen von der Heilsoffenbarung nur eine Stufe, und für den Zustand des Menschen in Bezug auf die Erscheinung der heilsamen Gnade wieder nur eine Stufe bestimmte; wie sie in Bezug auf das letzte Verhältniss einen *status hypocriseos* und einen andern, den *status obdurationis* festsetzt, so weiss sie, dass der Zustand der Verderbniss vor dem Heile in den *status servitutis* und den *status securitatis* sich theilen lässt. Es gibt eben solche Sünder, in denen ein guter Wille noch vorhanden ist, aber dieser gute Wille findet das Vollbringen des Guten nicht, er hat nicht die Macht in sich, dem Bösen zu widerstehen und geräth so immer tiefer in das knechtische Joch; aber auch solche gibt es, bei denen der Wille nicht ein Mal einen Reaktionsversuch macht, weil das Gewissen zum Schweigen gebracht ist. Hier denkt der Herr offenbar an diese letzte Klasse von Sündern. Der Gefangene rüttelt an seinen Ketten und sehnt den Tag der Erlösung herbei; der sichere Sünder mag sich aus seiner Ruhe nicht herausschrecken lassen, er ist mit dem Bösen zusammengewachsen und hasst desshalb das Licht. Das Verhalten Christus gegenüber ist bedingt und abhängig von dem Verhalten zu dem Lichte, welches das Licht vom Lichte von Anfang durch die Finsterniss dieser Welt hat hindurchbrechen lassen. Der Herr ist bloss Erlöser, er löst die Ketten und Bande; davon macht aber nur der Gebrauch, welcher in dem finstern Kerker seufzte; der hingegen, welcher diese Finsterniss liebte, um seine Werke der Finsterniss in ihr zu treiben, bleibt in dem Gefängnisse sitzen, wenn Hand und Fuss auch frei gemacht sind.

V. 20. Wer Arges thut, der hasset das Licht und kommt nicht an das Licht, auf dass seine Werke nicht gestraft werden.

Der Herr nimmt den Begriff ὁ πονηρός hier mit ὁ φαῦλα πράσσων auf; er wird zugleich schärfer bestimmt. Nicht von ungefähr sagt er hier πράσσων und im folgenden Verse ποιῶν, Bengel gibt zu bedenken: *malitia est irrequieta, et quiddam operosius quam veritas. Hinc verbis diversis notantur uti 5, 29;* auch Meyers Unterscheidung zwischen πράσσων („welcher treibt, *agit*, als Ziel seiner Thätigkeit verfolgt") und ποιῶν („welcher thut, *facit*, als Thatsache herstellt") kommt auf dasselbe hinaus; denn nach ihr ist ὁ φαῦλα πράσσων fortwährend im Thun, während ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν in Ruhe gedacht wird. Aber auch das Präsens des Particips ist zu beachten. Chrysostomus ruft schon: ὅρα τοίνυν, πῶς μετὰ ἀκριβείας τίθησιν, ὅ φησιν. οὐ γὰρ εἶπεν, ὁ φαῦλα πράξας οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς· ἀλλ' ὁ πράσσων ἀεί. τουτέστιν, ὁ ἀεὶ βουλόμενος ἐγκαλινδεῖσθαι τῷ τῆς ἁμαρτίας βορβόρῳ, οὐ βούλεται τοῖς νόμοις ἑαυτὸν ὑποβάλλειν τοῖς ἐμοῖς, ἀλλ' ἔξω μένων πορνεύει μετὰ ἀδείας καὶ τὰ ἄλλα πάντα πράττει τὰ κεκωλυμένα. Bäumlein meint, die Participia des Präsens stünden, um scharf in's Licht treten zu lassen, dass das ἔρχεσθαι πρὸς τὸ φῶς nicht abhängig sei von dem, was man gethan hat, sondern noch thut. Allein der vorhergehende Vers, der ja durch V. 20 und 21 näher explicirt wird, hat schon nachgewiesen, dass eben des früheren Lebens Charakter entscheidend ist für die Stellung zu dem erscheinenden Lichte. Wer nun Arges thut, μισεῖ τὸ φῶς. Schon die Heiden haben diesen Satz von der Lichtscheuheit der Sünde vielfach ausgesprochen; es ist eben ein Satz, welcher fort und fort durch die alltägliche Erfahrung bestätigt wird. Aigisthos fragt den Orestes in Sophokles Elektra 1493 f.:

τί δ' ἐς δόμους ἄγεις με; πῶς, τόδ' εἰ καλὸν
τοὔργον, σκότου δεῖ;

und Orestes ruft in Euripides Iphigenia in *Taur. 995:*

κλεπτῶν γὰρ ἡ νύξ, τῆς δ' ἀληθείας τὸ φῶς.

Es gilt ganz allgemein, was Seneca ep. 20, 5, 14 sagt: *gravis malae conscientiae lux est.* Greift Jesus hier nun auf diesen allgemeinen Erfahrungssatz zurück, versteht er unter dem φῶς, von welchem er hier spricht, das Licht des Tages, die Sonne, oder sich selbst, das Licht des Lebens? Redet er im Gleichnisse? Augustinus sagt schon: *ad lucem id est ad Christum*, und unter den Neueren sprechen Meyer und Luthardt namentlich dafür, dass wir unter diesem φῶς das in Christus gekommene Licht zu verstehen hätten; ist diess nothwendig? In unserm Satze liegt noch kein zwingender Grund. Wir könnten sagen: Jesus erklärt den Satz, dass nicht alle zu ihm kommen, so, dass er, der ja das übernatürliche Licht ist, darauf weist, wie sich die Menschen zu dem natürlichen Lichte, seinem Sinnbilde verhalten. Wer das Böse sich zum Ziele gesteckt hat, ist nicht gleichgültig gegen das Licht, sondern hegt gegen dasselbe den bestimmtesten Widerwillen, den entschiedensten Hass in seinem Herzen, und dieser Hass zeigt sich καὶ οὐκ ἔρχεται πρός τὸ φῶς: er bleibt in der Finsterniss und da das Licht wider seinen Willen doch zu ihm kommt, so bleibt er nicht nur in der Finsterniss, sondern er muss, um in ihr verbleiben zu können, das Licht zu dämpfen, zu unterdrücken, und wenn das ihm nicht gelingt, so doch das Licht von sich abzuhalten suchen. Es besteht eine Antipathie zwischen dem Argen

und dem Lichte, und dieser Hass hat seine Wurzel darin, dass der Arge sich nicht strafen lassen will über seine Werke, er scheut das ἐλέγχεσθαι. Bis hieher kommen wir zur Noth aus mit der buchstäblichen, natürlichen Auffassung von τὸ φῶς: aber wie soll es mit dem folgenden Satze, da dem Licht ein ἐλέγχειν beigelegt wird, gehen? Das physische, kosmische Licht kann doch nicht gut einen ἔλεγχος, d. h. eine Ueberführung von einem sittlichen Defekte ausrichten. Nur eine sittliche Macht kann solch einen sittlichen Nachweis liefern, nur ein ethisches Wesen kann strafen. Daher thut man wohl, τὸ φῶς hier weder von dem natürlichen Lichte, noch von diesem und dem tropischen, dem übernatürlichen Lichte, das in Christus uns erschienen ist, was Tholuck z. E. will, zu verstehen, sondern von dem Herrn allein, dann aber wird es sich empfehlen, überhaupt τὸ φῶς in diesem ganzen Verse so zu fassen, denn ein Hin- und Herspringen von dem eigentlichen zu dem uneigentlichen Lichte empfiehlt sich nicht. Das Licht vollzieht einen ἔλεγχος, dieser kann innerlicher, aber auch äusserlicher Natur sein; der Sünder scheut ja auch nicht bloss das Licht, welches von aussen auf seine Werke fällt, sondern auch dasjenige, welches in sein finsteres Herz hineinfällt. Baumgarten-Crusius will das ἐλέγχεσθαι, welches er als „an das Licht gebracht und gerügt werden“ auffasst, auf das Selbstbewusstsein des Menschen beschränken. Luthardt ist ihm gefolgt. Er ist der Ansicht, dass es sich hier nur um psychologische Vorgänge, um das Gericht, welches sich der Mensch innerlich gefallen lassen müsse vom Geiste Gottes, handele. Allein zu einer solchen Verengerung des Gesichtskreises nöthigt uns im Texte nichts; die ganze Situation spricht kräftig gegen sie. Nikodemus war in der Nacht zu Jesus gekommen und ging in der Nacht wieder von dannen; er hat das Licht gescheut, denn er schämte und fürchtete sich vor den Menschen. Der Herr senkt hier einen Stachel in sein Herz; er soll nicht wieder in der Nacht zu ihm kommen, sondern am Tage. Aus der Verborgenheit soll er heraus in's Licht des Tages, lichtscheu ist nur der Arge. Dieser hat dabei seine ganz bestimmte Absicht, ἵνα κτλ. sagt desshalb Christus, der die Herzen erforscht. Das Nichtkommen zu dem Lichte, welches in die Welt gekommen ist, ist nicht ein Verhängniss, das sich an dem armen Menschenkinde vollzieht, ist nicht ein Zufall, der sein neckisches Spiel mit ihm treibt, ist nicht ein Zeichen von der Unkräftigkeit des Lichtes — das ist kräftig und dringt so gewaltsam, alles vor sich aus einander treibend, auf den Menschen ein, dass diesem nur die Wahl bleibt zwischen einer sich selbst verzehrenden Liebe oder einem verzehrenden Hasse, — sondern der Entschluss und das Werk des bösen Willens. Wenn Augustinus im Namen aller Adamiten bekennt: *non inviti tales sumus*, so dürfen wir sagen: ohne seinen eigenen Willen geht kein Mensch verloren. Der Herr spricht zu dem Unglücklichen, welcher sich mit seinem Elend zu ihm hinschleppt, in der Zeit: γενηθήτω σοι ὡς θέλεις Matth. 15, 28; er klagt aber schon in dieser Zeit über die Bürger Jerusalems: καὶ οὐκ ἠθελήσατε Matth. 23, 37, er darf am Ende aller Zeit, wenn er als der Richter der Lebendigen und der Todten erscheint, die Verdammten mit dem Worte wegweisen: euch widerfährt, was ihr wolltet. In dem Willen liegt der Schwerpunkt bei dem Menschen, wie Religionsphilosophen z. B. Rettberg und Dogmatiker z. B. Thomasius mit Recht auch in der Gottheit den Willen als die erste Potenz erkennen.

V. 21. Wer aber die Wahrheit thut, der kommt an das Licht, dass seine Werke offenbar werden, denn sie sind in Gott gethan.

Dem φαῦλα πράσσων tritt nun ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν gegenüber; es ist ein merkwürdiger Ausdruck, wir beziehen sonst ἡ ἀλήθεια auf das intellektuelle Gebiet. Es unterliegt hier aber keinem Zweifel, der Zusammenhang fordert es wie die Zusammenstellung mit ποιεῖν, dass ἡ ἀλήθεια im ethischen Sinne gemeint ist. So schon Baumgarten-Crusius, welcher auf 1 Joh. 1, 6. Apoc. 21, 27. (?) 1 Kor. 5, 8. 13, 6 hinweist, und es unentschieden lässt, ob es im altisraelitischen Sprachgebrauche (Jes. 26, 10. Proverb. 28, 6), oder in einer höheren Bedeutung: wahrhaft bestehendes, der αἰώνιος ζωή gleichartig, genommen sei. Meyer meint, dass ἡ ἀλήθεια hier das, „was wirklich sittlich ist", bezeichne, so dass das Thun dessen, der sie thut, mit der göttlichen, ethischen Norm übereinstimmt. Allein es ist gewiss noch höher zu steigen, wie Johannes in dem Logos Licht und Leben in ewiger, seliger Einheit schaut, so erkennt er auch, dass, was wahr ist, auch gut sein muss und umgekehrt, was gut ist, auch wahr sein muss. Von einem, der die Wahrheit thut, also von einem Gerechten, redet der Herr, und zwar ist nach ihm dieser Gerechte nicht einer, der dadurch gerecht geworden ist, dass er an das Licht gekommen und von dem Lichte erleuchtet und belebt worden ist, sondern er ist ein ποιῶν τὴν ἀλήθειαν, ehe er ans Licht kommt, denn er legt durch dieses sein Hervorgekommensein das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν an den Tag. Augustinus hat die Schwierigkeit dieses Wortes tief gefühlt: *fratres mei*, fragt er, *quorum opera bona invenit dominus? Nullorum! Omnium mala opera invenit. Quomodo ergo quidam fecerunt veritatem et venerunt ad lucem? — Quid est hoc? Quorum enim erant bona opera? Nonne venisti, ut iustifices impios? Sed dilexerunt, inquit, tenebras magis quam lucem, ibi posuit vim. Multi enim dilexerunt peccata sua, multi confessi sunt peccata sua: quia qui confitetur peccata sua et accusat peccata sua, iam cum Deo facit. Accusat Deus peccata tua; si et tu accusas, coniungeris Deo. Quasi duae res sunt, homo et peccator. Quod audis homo, Deus fecit: quod audis peccator, ipse homa fecit: dele, quod fecisti, ut Deus salvet, quod fecit. Oportet, ut oderis in te opus tuum et ames in te opus Dei. Cum autem coeperit tibi displicere quod fecisti, inde incipiunt bona opera tua, quia accusas mala opera tua. Initium operum bonorum confessio est operum malorum. Facis veritatem et venis ad lucem: quid est, facis veritatem? Non te palpas, non tibi blandiris, non tibi adularis, non dicis, iustus sum, cum sis iniquus, et incipis facere veritatem.* Calvin sieht zu seiner Zeit den Knoten noch geschlungen: *hoc videtur improprie et absurde dici, nisi fateri velis, rectos esse aliquos et veraces, priusquam regeniti sint Dei spiritu, quod minime consentaneum est cum perpetua scripturae doctrina: fidem namque radicem esse scimus, ex qua proveniunt bonorum operum fructus.* Augustins Lösung kennt er, aber sie genügt ihm nicht: *hunc nodum ut expediat Augustinus, facere veritatem exponit agnoscere, quam miseri simus ac omni bene agendi virtute destituti. Et certe haec vera est ad fidem praeparatio, quum inopiae nostrae sensu compulsi ad Dei gratiam confugimus. Sed hoc totum alienum est a Christi mente, simpliciter enim dicere voluit, eos, qui sincere agunt, nihil magis quam lucem appetere, ut probentur eorum opera, quia tali examine habito melius*

constat, eos coram Deo fuisse veraces ac omni dolo puros. Perperam vero et inscite inferet aliquis, homines ante fidem sibi esse bene conscios. Neque enim Christus electos credere dicit, ut bonorum operum laudem referant, sed tantum quid facturi essent infideles, nisi male sibi conscii essent. Allein so wenig dem Calvin des Augustinus Auslegung dem Texte angemessen schien, werden wir von Calvins Ausführungen befriedigt. Jesus will nicht sagen, was Gerechte, wenn es solche geben könnte ohne den Aufgang aus der Höhe, thun würden, sondern er sagt aus, was sie wirklich thun; diese *ποιοῦντες τὴν ἀλήθειαν* sind keine imaginairen Grössen, mit denen der Herr rechnet, sondern reale Zahlen. So würde nur noch Luthers Ansicht übrig bleiben, der hier wirklich Gläubige abgebildet findet, was aber nicht angeht, da der Gläubige nicht erst an's Licht kommt, sondern das Licht schon ergriffen hat; wenn wir uns nicht entschliessen wollen und können, unter den Nochnichtwiedergebornen auch solche Menschen anzunehmen, welche die Wahrheit thun, denn Luthardt greift ganz fehl, wenn er hier an sittliche Selbstentscheidungen denkt, wie sie durch die Offenbarung und das Wort Christi hervorgerufen werden und durch welche das religiöse Verhalten bedingt ist. Die Selbstentscheidung wird von dem Herrn nicht in die Zeit, wo er mit der betreffenden Person in Contakt kommt, gelegt, sondern in die Zeit, da ein solcher Contakt noch nicht stattgefunden hat. Selbst Hengstenberg entscheidet sich für diese letztere Auffassung: „der Herr redet zu einem Mitgliede des Bundesvolkes", sagt er, „unter dem Gott mit seinem Geiste gegenwärtig ist. Bei einem von aufrichtigem, sittlichem Streben erfüllten Mitgliede dieses Volkes kann viel Schwachheit sein, viel Irrthum, aber die Grundrichtung des Gemüthes ist doch auf Gott gerichtet und desshalb darf er in demüthiger Zuversicht dem Lichte sich nahen, das mit der Erscheinung Christi in früher nicht gekannter Helle leuchtete, und weiss, dass er von diesem nicht beschämt wird, sondern ein gutes Zeugniss empfängt. Von den Heiden gilt, was hier gesagt wird, nur insofern, als sie in Zusammenhang mit Israel getreten waren, — ein Beispiel haben wir hier an Kornelius, Apostelg. 10, 2. 4, 35 — oder als sie durch die näheren Berührungen mit der Kirche Christi zum Thun der Wahrheit erweckt und befähigt waren." Es liegt aber kein Grund vor, diese letzten Linien zu ziehen; der Herr redet hier zu Nikodemus, allerdings zu einem Juden, aber er hat längst in seinem Gespräche diese partikularistische Schranke durchbrochen und sich auf eine Höhe aufgeschwungen, welche die ganze Welt beherrscht; es steht ausdrücklich in V. 20 *πᾶς*. Wir haben einfach zu constatiren, dass Christus ohne irgend welche Limitation den Satz ausspricht, in der Menschheit, welche durch ihn noch nicht wiedergeboren ist, seien solche, welche die Wahrheit thun. Es gilt, diesen Satz aufrecht zu halten neben jenem Satze, dass in dem Sohne der Welt erst das Leben aufgeht. Beides aber verträgt sich so trefflich mit einander, als z. B. Augustinus in seinen Confessionen 1, 20 sagen kann: *inque ipsis parvis parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar.* Es ist dem Menschen, welcher noch nicht wiedergeboren ist, gewiss nicht möglich, aus eigner Kraft etwas wahrhaft Gutes hervorzubringen; ist damit aber gesagt, dass der natürliche Mensch keine bürgerliche Rechtschaffenheit besitzen könne? Unsere Bekenntnisse versteigen sich nie bis zu dieser Spitze, obgleich sie den laxen Ansichten der katholischen Kirche gegenüber (am Ende auch im Gegensatz zu Zwingli, der ja über diesen Punkt eigenthümliche, humanistische Ansichten

hegte) das totale Unvermögen unserer Natur so scharf behaupten. Unvermögend sind alle, allein unter diesen Unvermögenden sind sowohl solche, welche dieses Unvermögens sich freuen und soviel an ihnen ist, dieses Unvermögen vermehren möchten, als solche, welche über dieses Unvermögen trauern, welche der Gerechtigkeit nachdenken und nachjagen, aber mit allen ihren Anstrengungen nicht zum Ziele gelangen. Sollten wir unter den Heiden nicht auch solche Seelen erkennen, denen Gottesfurcht und Rechtschaffenheit eignet! Haben wir unter ihnen nicht solche Männer, welche sich theoretisch und praktisch der Wahrheit zu bemächtigen suchten? Solche lichtverwandte Naturen, welche nach dem ewigen Lichte herzlich verlangen und von dem Lichte des Gewissens sich ihren Weg beleuchten lassen, meint der Herr. Er redet nicht bloss an dieser einen Stelle von solchen; er unterscheidet scharf in dem Volke, in der gesammten Menschheit zwei grosse Klassen, vergl. 8, 47. 18, 37. 10, 16, 26 und 27: und er thut diess nicht bloss im Johannesevangelium; in den Synoptikern begegnet uns dieselbe Ansicht, man denke nur an den Kaufmann, welcher ausging, gute Perlen zu suchen, Matth. 13, 45, oder an den viererlei Acker, in welchen der Säemann seinen Samen streute (Matth. 13, 3 ff.), und, weil auf dreier Zeugen Mund eine Sache steht, so erinnere ich, dass Jesus in seiner Instruction für die Apostel von Häusern redet, welche es werth sind, und von solchen, die es nicht werth sind, dass der Friede auf sie komme (Matth. 10, 13). Meyer, Tholuck, Godet, Keil stimmen dieser Auffassung zu. Der, welcher die Wahrheit thut, kommt an das Licht; er hat ja nach dem Lichte verlangt, wie sollte er nun, da das Licht erschienen ist, von dem Lichte sich abwenden; er kommt vielmehr immer näher, immer schneller zum Lichte, dasselbe übt auf ihn eine unwiderstehliche und je länger desto mächtiger wirkende Anziehungskraft aus. Er kommt an's Licht, *ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα*. Das ist also seine Absicht; ist diese Absicht aber nicht eine Sünde? Euthymius sucht das *ἵνα* abzuschwächen: er sagt: *τὸ δὲ ἵνα φανερωθῇ εἴρηται, οὐχ ὡς ἐκείνου τοῦτο ζητοῦντος, ἀλλ᾽ ὡς τῆς ἀκολουθίας τοῦ πράγματος τοῦτο ποιούσης. εἴωθε γὰρ τὸ φῶς φανεροῦν τὰ ἐγγίζοντα.* Allein der Anstoss, welchen er an diesem Absichtssatze nimmt, hat keinen Grund in sich; „die Absicht *ἵνα φαν.*“, sagt Meyer mit gutem Rechte, „beruht nicht in Selbstsucht, sondern in dem Bedürfnisse der sittlichen Genugthuung an sich und des Sieges des Guten über die Welt“. Der *ποιῶν τὴν ἀλήθειαν* kann aber mit seinen Werken in's Licht hervortreten, *ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα.* Wie die reife Frucht zur Erde sich senkt, aus deren Schosse sie aufgestiegen ist, so strebt auch das Werk, welches aus einer gottsuchenden Seele hervorgegangen ist, wieder zu Gott hin. Schwierig ist auch dieser Satz wieder, er behauptet rund heraus, dass der, welcher zu dem Lichte, das in Jesu erschienen ist, hervorkommt, schon Werke aufweist, also aus seinem früheren Zustande mit sich bringt, welche *ἐν θεῷ* gethan sind. Man hat auch hier wie so oft die Schwierigkeit dadurch beseitigen wollen, dass man den Sinn dieses Ausdruckes *ἐν θεῷ εἰργασμένα* schwächte. Euthymius hat diess schon gethan; er bemerkt: *ὅτι κατὰ θεόν εἰσιν, ὅτι ἀρεστὰ τῷ θεῷ.* Calvin folgt: *opera hic dicuntur in Deo facta, quae illi probantur ac secundum eius regulam bona sunt;* auch Grotius: *ἐν pro κατά, secundum naturam ac voluntatem Dei.* Baumgarten-Crusius protestirt schon mit Recht gegen solch eine Beschränkung und behauptet „die Vielsinnigkeit“ dieses Ausdrucks. Lücke, de Wette u. A.

sehen schon weit besser in diesen Werken solche, die in Gemeinschaft, in der bewussten Lebensgemeinschaft mit Gott gethan sind: Bengel sagt aber noch besser: *in Deo — in luce, virtute et amore eius, a quo veritas omnis;* Tholuck erklärt es daher, dass Gott das Element und Prinzip der Lebensrichtung sei; Meyer, Gott sei als das Element gedacht, in welchem sich das *ἐργάζεσθαι* bewegt. In Gott, sagen wir, sind die Werke dessen, der die Wahrheit thut, gethan, denn Gott ist derjenige, welcher sein ganzes Leben trägt. Gott reicht ihm nicht bloss die Kraft dar zum Wollen und Vollbringen, Gott ist es auch, der das Bild der Wahrheit ihm aufgehen lässt und ihn durch sein Handeln zu sich zieht. Legt der Apostel Paulus in Athen des Heiden Spruch: *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* aus: *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν* Apostelg. 17, 28, so meint er damit gewiss nicht, dass bloss unser animalisches Leben in Gott urständet, sondern das Leben des ganzen Menschen. Er hat den Sinn des Herrn erkannt; wie er in jedem guten Werke, welches wir dem Nächsten thun, ein Werk findet, welches wir ihm selbst gethan haben, so findet er in jedem guten Werke, welches wir in Schwachheit gewollt oder gethan haben, ein Werk in Gott gethan. So hat der Herr den Meister in Israel, in dessen Herzen das Licht mit der Finsterniss ringt, an den Scheideweg geführt und zur Entscheidung gedrängt. Nikodemus hat den rechten Weg erwählt. Er ist aus der Finsterniss zum Lichte hindurchgedrungen; vergl. 7, 50 ff. und 19, 39.

Die Perikope ist nicht leicht zu behandeln, schwierig ist es, den heiligen Geist recht in das Mittel zu setzen, was doch an dem Pfingsttage durchaus unerlässlich ist.

Was das Pfingstwunder der Welt predigen soll?
1. Die Vollendung der Liebe Gottes,
2. den Anfang des Gerichtes.

Das zwiefache Amt des heiligen Geistes.
1. Sein Trostamt,
2. sein Richtamt.

Das zwiefache Werk des heiligen Geistes.
Er hat 1. den Gläubigen die Liebe Gottes zu versiegeln,
2. in der Welt das Gericht anzufangen.

Der heilige Geist das rechte Licht!
1. Er verklärt die Liebe Gottes,
2. er scheidet das Geschlecht der Menschen,
3. er richtet die Sinne des Herzens.

Das Gericht, welches der heilige Geist hält.
1. Ist nicht der Wille des lieben Gottes,
2. sondern die Schuld der argen Welt.

Der heilige Geist tröstet uns.
1. Ueber den Rathschluss Gottes mit der Welt,
2. über das Ende des Glaubens an Jesum Christum,
3. über die Liebe der Menschen zur Finsterniss.

Was versiegelt uns der heilige Geist?
1. Die Liebe Gottes, die den eingebornen Sohn gab,
2. die Kraft des Glaubens, der das Gericht entscheidet,
3. die Macht der Finsterniss, die das Licht verabscheut,
4. den Lohn des guten Strebens, das die Verheissung erntet.

Pfingsten, das letzte hohe Fest!
1. Die letzte Gabe ist gegeben worden,
2. das letzte Gericht ist herbeigekommen.

Wie empfangen wir den heiligen Geist?
1. Aus Gottes Gnade,
2. durch den eingebornen Sohn,
3. so wir glauben.

Die rechte Zurüstung auf den heiligen Geist.
1. Glaubet an die Liebe Gottes,
2. fürchtet das Gericht Gottes,
3. kommt an das Licht Gottes.

Der Wunderbau der Kirche.
1. Gott der Baumeister,
2. der eingeborne Sohn der Grundstein,
3. das ewige Leben das Bauziel,
4. und verlorene Sünder die Bausteine.

Der rechte Kirchenschatz!
1. Die Liebe Gottes des Vaters, die den Sohn gibt,
2. die Liebe Gottes des Sohnes, die das Leben gibt,
3. die Liebe Gottes des heiligen Geistes, die den Glauben gibt.

Die Kirche des Herrn ein grosses Zeichen!
1. Ein Zeichen der überschwänglichen Liebe Gottes in Christo,
2. ein Zeichen des ernsten Gerichtes Gottes über diese Welt,
3. ein Zeichen der grossen Langmuth Gottes mit unseren Sünden.

III. Die Nachfeier — das Trinitatisfest.

Joh. 3, 1—15.

Ueber die Entstehung dieses Festtages in der mittelalterlichen katholischen Kirche ist Bd. I, 43 f. das Nöthige schon gesagt worden. Er ist in einer Zeit entstanden, in welcher durch den Scholasticismus die Dogmatik auf den Stuhl gesetzt war; die alte Kirche, welche praktisch durch und durch war, hätte, wenn man ein solches Fest ihr angeboten hätte, nichts davon wissen wollen. Die Perikope enthüllt uns die Gedanken, welche die Kirche, als sie noch mitten in dem Leben als eine lebendige Macht dastand, bewegten. Die grossen Thaten Gottes sind nun vollendet, das in Christus Jesus gründende Heilswerk ist von seinen ersten Anfängen bis zu seinem herrlichen Abschlusse der Gemeinde im Worte dargestellt worden; jetzt kommt es darauf an, dass die Gemeinde in dieses Heilswerk — das Christenthum ist praktisch durch und durch — sich nicht hineindenkt, sondern hineinlebt, dass ein jeder Mensch, um das Reich Gottes in der That und Wahrheit zu sehen, sich im Grunde seines Gemüthes erneuert und wiedergebären lässt. Das Evangelium stellt diese Forderung auf und geht näher auf das Werk dieser Erneuerung ein. Damit ist aber auch ausgesprochen, dass unsere Perikope, wenn auch nicht für das Trinitatisfest gewählt, so doch für diesen Festtag, welcher nun ein Mal da ist und sein Recht fordert, gar nicht unpassend ist; ja, sehr zutreffend, sehr heilsam ist dieser Text gerade für diesen Festtag. Das Trinitatisfest könnte uns leicht verführen, hinter den Vorhang sehen und in die Tiefen der Gottheit mit unseren Spekulationen eindringen zu wollen; unser Evangelium hält uns davon ab. Es weist uns aus dem Himmel mit seinen Geheimnissen auf diese Erde, die auch der Wunder genug hat, aus den tiefen Gedanken über Gottes verborgenes Wesen auf die heilsamen Gedanken über Gottes geheimnissvolles, seliges Gnadenwerk in der Menschen Herzen. Nicht auf dem Wege der Wissenschaft, nicht theoretisch, sondern auf dem Wege der Erfahrung, praktisch sollen wir die heilige Dreieinigkeit erkennen; nicht die immanente Wesenstrinität, sondern die ökonomische Offenbarungstrinität ist für die Kirche, und diese ökonomische Trinität offenbart sich wohl nirgends so hell und klar als in dem Werke der Wiedergeburt. Luther sagt ein Mal: „es scheint, man habe diess treffliche, schöne Evangelium, welches den rechten, einigen, gewissen Weg zum ewigen Leben zeigt, darum eben auf das Fest von der heiligen Dreifaltigkeit gelegt, dass so fein und eigentlich der Unterschied der Personen ist angezeigt in dem höchsten und grössten Werke, das Gott mit uns armen Menschen handelt, so er uns gerecht und selig macht. Denn da sind klar zwei unterschiedliche Personen, Vater und Sohn, der Vater liebt die Welt und schenkt ihr den Sohn; der Sohn lässt sich der Welt schenken und wie die Schlange in der Wüste am Kreuze erhöhen, auf dass Alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben. Zu solchem Werk kommt hernach die dritte Person, der heilige Geist, welcher durch das Wasser der seligen Taufe den Glauben in dem Herzen anzündet und also uns wiedergebiert zu dem Reiche Gottes. Das ist eine sehr tröstliche Predigt, die uns je sollte ein fröhlich Herz gegen Gott machen, sintemal wir sehen, dass alle drei Personen, die ganze Gottheit damit umgeht, dass den armen, elenden Menschen wider die Sünde, den Tod und Teufel zur Gerechtigkeit, ewigem Leben und dem Reiche Gottes geholfen

werde. Denn so er um unserer Sünde willen uns hätte wollen verdammen, so würde der Vater seinen eingeborenen Sohn nicht gegeben, Vater und Sohn würden uns nicht zum Bade der Wiedergeburt und unter des heiligen Geistes Flügel gefordert haben."

V. 1. Es war aber ein Mensch unter den Pharisäern, mit Namen Nikodemus, ein Oberster unter den Juden.

Mit dem Vorhergehenden bringt der Evangelist durch δὲ diese Geschichte in die engste Verbindung; er gibt aber den Zusammenhang selbst nicht näher an. Die Ausleger greifen nach allen Seiten hin, um den Faden zu finden; wir können uns dieser Arbeit überheben, da wir es nur mit dieser Erzählung, wie sie aus dem Contexte herausgehoben ist, zu thun haben. Sehr umständlich wird die Person des Nikodemus beschrieben; seltsam ist der Anfang: ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν φαρισαίων. Was soll das ἄνθρωπος? War es dem Evangelisten nur darum zu thun, von Nikodemus auszusagen, dass er ein Pharisäer gewesen, so hätte sich dieses viel kürzer thun lassen. Auch ist ἄνθρωπος im Satze so gestellt, dass der Ton auf ihm liegt. Bengel ging schon nicht ohne Bemerkung an diesem ἄνθρωπος vorüber, er sagt: *homo, ex iis, de quibus c. 2 in fine. Sed nonnihil melior multis.* — Luthardt meint, dass aus dem Collektivum durch die Wiederholung des Wortes Nikodemus als ein Einzelner herausgehoben werden solle. Stier aber vermuthet, der Evangelist wolle andeuten, dass in dem Pharisäer der Mensch nicht untergegangen sei, der Mensch nämlich mit seinem nach einer Erlösung sich sehnenden Herzen. Allein was Stier sagt, ist rein in den Text eingetragen und was Luthardt angibt, hätte ganz einfach durch τίς ausgedrückt werden können. An unserer Stelle wird auf die Bemerkung zu Lukas 2, 15 zurückzugehen sein; der Herr war eben als der Herzenskündiger gezeichnet und tritt jetzt als der Sohn Gottes in seiner einzigen Herrlichkeit hervor, durch dieses ἄνθρωπος, das allerdings auf 2, 25 zurückgreift, wird nun der Abstand zwischen dem Sohne Gottes und dem Menschenkinde bemerklich gemacht. Zu den Pharisäern gehörte dieser Mensch; Calvin sagt: *hoc quidem honorificum Nicodemo fuit apud suos, sed evangelista illi titulum hunc non tribuit honoris causa, sed potius obstaculum fuisse notat, quominus libere et soluto animo ad Christum veniret.* Es möchte aber mit dieser Bemerkung der Sinn des Evangelisten noch nicht erschöpft, ja nicht einmal getroffen sein. Denn da Nikodemus nur als einer aus den Pharisäern beschrieben wird, so wissen wir von seiner Ehre und Stellung unter diesen noch gar nichts. Hengstenberg sagt: „dass Nikodemus zu den Pharisäern gehörte, ist für die Sache von Bedeutung. Grade für den Pharisäismus ist es charakteristisch, dass er keine Wiedergeburt kennt, sondern nur eine stückweise angeeignete Heiligkeit, bei der der Mensch die *primas partes* hat, Gott in der Hauptsache das Zusehen und Belohnen." Ganz richtig: der Evangelist motivirt durch diese kurze Bemerkung nicht bloss den Gegenstand der Predigt Christi, sondern auch die Einwürfe und Fragen des Nikodemus; Jesus predigt, was dem Pharisäer zu hören vor allen Dingen heilsam war, und dieser hört, was ein Pharisäer so leicht nicht fassen konnte. Unser Mann war aber nicht ein Namenloser aus dem Pharisäerhaufen, er hiess Νικόδημος und war ein

ἄρχων τῶν Ἰουδαίων. Der Name des Pharisäers verräth, wie weit es zu jener Zeit schon mit dem auserwählten Volke Gottes gekommen war. In der Zeit, wo Gottes Gesetz vor den Augen des Volkes stand, trug kein Israelit einen Namen, welcher aus dem Heidenthume entlehnt war: erst mit dem Abfall von dem Glauben der Väter kam dieser Abfall von der Sitte der Väter. Nikodemus kommt ausser an dieser Stelle nur noch 7, 50 und 19, 39 vor; andere Schriften des N. T. wissen von ihm nichts. Diess berechtigt uns aber nicht, ihn mit Strauss für eine mythische Person zu erklären, welche ersonnen wurde, um den Vorwurf abzuweisen, dass nur Arme und Geringe dem Evangelium sich angeschlossen hätten. Im Talmud erscheint, wie Lightfoot und Wetstein früher schon berichtet und neuerdings Delitzsch in der Zeitschrift für luth. Theologie 1854, S. 643 weitläufig erzählt hat, ein Nakdimon, welcher ausserdem noch Bunai geheissen haben soll. Dieser Nakdimon-Bunai überlebte die Zerstörung Jerusalems und wird ausdrücklich als ein Jünger Jesu bezeichnet. Die Identität beider Nikodemus, des johanneischen und des talmudischen, ist schon von Alting im Schilo lib. 4, c. 23 und 24 behauptet worden; jedoch ist sie immer noch problematisch, wenn auch möglich. Dieser Nikodemus war ein *ἄρχων* unter den Juden. Der Begriff eines *ἄρχων* unter den Kindern Israel ist etwas weit; ein Synagogenvorsteher heisst schon ein *ἄρχων*, so Luk. 12, 58. Matth. 9, 18 vergl. mit Luk. 8, 41: hier wird der *ἄρχων* durch den Genitiv *τῶν Ἰουδαίων* näher bestimmt; dieser Zusatz würde uns schon nöthigen, in Nikodemus ein Mitglied des Synedriums zu erkennen, welches Letztere 7, 50 rund ausgesagt wird. So auch Meyer, Luthardt, Godet u. A.

V. 2. D e r k a m z u J e s u b e i d e r N a c h t u n d s p r a c h z u i h m: M e i s t e r, w i r w i s s e n, d a s s d u b i s t e i n L e h r e r v o n G o t t g e k o m m e n, d e n n n i e m a n d k a n n d i e s e Z e i c h e n t h u n, w e l c h e d u t h u s t, e s s e i d e n n G o t t m i t i h m.

Der Evangelist nimmt mit dem *οὗτος* wohl nicht das Subjekt wieder auf, was Luthardt meint, denn das war überflüssig; sondern hebt damit, was Stier schon gesehen hat, hervor, dass es etwas Grosses ist, was er jetzt zu berichten hat. Dieser Mann thut das! Luther sagt: „dieser Nikodemus wird sehr gerühmt von dem Evangelisten Johannes; nach dem Regimente ist er der Oberste, nach der Kunst der Weiseste, nach dem Leben der Heiligste, denn er ist ein Pharisäer gewesen. Ueber das ist da noch eine Gnade, dass er Lust zu dem Herrn Christo hat, das war hoch über alle Drei. Die andern Obersten und Pharisäer, die Klügsten und Heiligsten verfolgten Christum und gaben ihn dem Teufel, dass niemand darüber mucken durfte, oder er müsste aus dem Rath gestossen und in Bann gethan werden. Dennoch ist dieser so fromm, hat Christum lieb und macht sich heimlich zu ihm, dass er mit ihm rede und seine Liebe zu ihm erzeige. Denn er muss sonderlich ein Ausbund unter den Pharisäern gewesen sein und ein recht frommer Mann, so weit er natürlich und nach dem Gesetz es sein konnte, der mit Ernst die Wahrheit gesucht.“ Diese gute Meinung von Nikodemus hegen alle Kirchenväter, auch alle Reformatoren. Erst am Ende des vergangenen Jahrhunderts hat man versucht, ihm seine Ehrenkrone zu rauben. Der Evangelist erzählt, *νυκτός* sei er zu dem Herrn gekommen. Während Olshausen aus diesem Zusatz auf eine „fein organisirte Natur“ schliesst und Hengstenberg darin ein Symbol des noch in Nacht gehüllten Gemüthes des Nikodemus erkennt, ziehen Andere aus diesem Zu-

satze die übelsten Folgerungen. Nikodemus soll in der Nacht kommen, weil er ein rechtes Nachtkind ist und Jesum beschleichen und böswillig ausholen will. Aber Eichhorn, Koppe u. A. thun dem Meister in Israel grosses Unrecht, Chrysostomus hat schon das Richtige erkannt; Euthymius, Beda, Luther, Calvin, Grotius, Lampe, Bengel und fast alle neueren Schriftausleger folgen. Calvin sagt, alles zusammenfassend: *quod noctu venit, inde nimis timidum fuisse colligimus, suo enim splendore oculos quasi perstrictos habebat. Obstabat etiam forte pudor, quia ambitiosi homines de sua fama actum esse putant, si ad discentium ordinem ex magistrali fastigio semel descenderint.* Der Evangelist erwähnt später, da er wieder auf Nikodemus zu reden kommt, diess sei der Jünger gewesen, der in der Nacht zu Jesu gekommen; er will damit auf einen grossen Wandel, welcher bei demselben inzwischen vorgegangen ist, aufmerksam machen; Nikodemus wagte später etwas, handelte männlich und stark, hier also schwach und blöde. Menschenfurcht war hiernach der Hauptgrund des Kommens in der Nacht und nicht, was Ewald noch vertritt, der Wunsch, ein vertrauliches Gespräch mit Jesu führen zu können. Aber wir wollen ihm diese Menschenfurcht zu keinem Verbrechen anrechnen; Hengstenberg sagt mit gutem Recht, dass die Menschenfurcht oft falsch beurtheilt wird, „indem man als ordinäre Feigheit und Leidenscheu fasst, was nur Ausfluss des niederen Glaubensstandpunktes ist. So lange dieser besteht, ist die Zurückhaltung ganz in der Ordnung.“ Wenn Nikodemus sich auch noch vor den Leuten fürchtet, so hat er doch schon, da er zu dem Herrn, dem Manne von Nazareth, geht, einen grossen Sieg davongetragen. Er hat sich selbst schon überwunden, den Pharisäer und den Obersten in sich unter die Füsse getreten. Er kommt und spricht zu Jesus: Ῥαββί. Christus wird von seinen Jüngern und dem Volk κύριε oder ῥαββί = διδάσκαλε angeredet; κύριος wird im ganzen häufiger gebraucht als ῥαββί. Es ist nicht so, dass die Jünger ihn im Anfange mehr ῥαββί, διδάσκαλε, und später, je genauer sie ihn kennen lernten, etwa κύριε vorwiegend oder ausschliesslich angeredet hätten. Petrus nennt Jesum auf dem Berge der Verklärung Rabbi Mark. 9, 5, Maria Magdalena redet den Auferstandenen mit Rabbuni an, Joh. 20, 16; und κύριε fleht der Aussätzige (Matth. 8, 2) den Herrn schon an, der von dem Berge der Seligkeit herabsteigt. Jesus lässt sich beide Begrüssungen wohlgefallen, er versiegelt sie Joh. 13, 13 ausdrücklich, ja er nimmt die Bezeichnung als Rabbi für sich ausschliesslich in Anspruch. Matth. 23, 8 ff. Beide Namen drücken nicht zufällige, vorübergehende Verhältnisse, sondern wesentliche, bleibende Beziehungen des Herrn zu den Seinen aus: er war und bleibt ihr Herr und er war nicht bloss ihr Meister, sondern bleibt es in Zeit und Ewigkeit. Meister, Lehrer redete Nikodemus ihn an, denn er kommt, wenn auch nicht gerade wie der Schüler zu seinem Meister, so doch wie einer, der etwas wissen möchte, zu dem, der es weiss, zu Jesu; er suchte in Christus den Rabbi. Er will etwas wissen, bekennt aber zu gleicher Zeit, schon etwas zu wissen; er spricht: οἴδαμεν. Was soll der Plural? Lightfoot ruft den rabbinischen Sprachgebrauch zu Hülfe und sagt, der Plural solle nur die eigne Gewissheit, das subjektive Ueberzeugtsein recht energisch hervorheben, so auch Baumgarten-Crusius; also eine Art von *pluralis majestaticus;* dem widerspricht aber der Herr, welcher sich in seinen Antworten der Plurale ὑμᾶς V. 7, ὑμῖν V. 12 und λαμβάνετε V. 11 u. s. w. bedient. Richtiger ist Bengels Auffassung, welche sich übrigens schon bei Augustinus findet:

ego et mei similes, principes potius quam pharisaei c. 12, 42. huic plurali respondet pluralis v. 7., welcher im ganzen Kühnöl, Lücke, Tholuck, Meyer, de Wette, Luthardt, Godet zustimmen. An bestimmte Personen wie etwa an Joseph von Arimathia, welchen Lücke und de Wette noch zum Beispiel angeben, lässt sich nicht gut denken, obgleich wir nicht mit Baumgarten-Crusius sagen möchten, dass das Zusammentreffen Josephs und Nikodemus unter dem Kreuze Jesu ein zufälliges gewesen sei. Was der Oberste unter den Juden dem Herrn aussprechen will, ist nicht seine Privatmeinung, sondern gleichsam *lectio recepta*. Jesus ist nach seinem Auftreten jetzt das erste Mal zu Jerusalem, und doch hat er schon eine solche Stellung eingenommen, dass sein Name in Aller Mund ist und die Obersten im Volke über ihn ein bestimmtes Urtheil sich haben bilden müssen. Nikodemus und seine Gesinnungsgenossen wissen, haben erkannt; der Pharisäer, der Schriftgelehrte verräth sich in diesem vorgesetzten tonvollen *οἴδαμεν*. Auf das Wissen kommt es diesen Männern an, und nicht auf das Thun, nicht auf das Glauben in Sachen der Religion; sie meinen, dass der Kopf den Israeliten mache und nicht das Herz, dass Gottes Wahrheit mit dem Verstande ergriffen werden solle. Gottes Offenbarung ist aber nicht die Enthüllung und Mittheilung einer gewissen Lehrsumme und Glaubensregel; der Herr, unser Gott, ist ein lebendiger Gott, er offenbart sich der Welt, welche dem Tode durch die Sünde verfallen ist, als den Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit; Lebensmittheilung, d. h. Mittheilung seines eigenen Lebens, das ist Gottes Offenbarung an die Welt. Das Leben aber wird nicht mit der Erkenntniss erfasst, sondern durch Hineinleben zu eigen gemacht. Was wissen diese Besten unter den Häuptern Israels? Nikodemus spricht alles aus; *ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος*. Das ist ihres Glaubens Kern und Stern; der Glaube der vulgären Rationalisten fasst sich auch in diese wenigen Worte zusammen. Wie dieser Letzteren Glaube ein Fall aus der Fülle des Christenglaubens ist, so meint Stier, sinke auch Nikodemus in seinem Glaubensbekenntnisse von Stufe zu Stufe herab. Er fängt nach Stier so an, dass man statt *διδάσκαλος* erwarten sollte *κύριος*, *Χριστός*; denn *ἔρχεσθαι ἀπὸ θεοῦ* wäre der *terminus technicus* für das Erscheinen dessen, den Israel als den *ἐρχόμενος* im Glauben erwartete. Allein diese Auslegung hat keinen rechten Grund; auch die Propheten des A. T. kommen von Gott, sind von Gott berufen und gesendet. Von Johannes dem Täufer sagt unser Evangelist 1, 6: *ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ*. Den Messias bekennt also Nikodemus noch nicht mit ausdrücklichem Worte in diesem: *ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας*, es ist kein Herabsinken in der Rede, sondern ein regelrechter Fortschritt, wenn er den von Gott Gekommenen schliesslich als *διδάσκαλος* bezeichnet. Nicht einen gewöhnlichen Rabbi erkennt demnach der Pharisäer in dem Herrn, einen Rabbi, der in den Schulen jüdischer Meister gesessen und durch Handauflegung den Rabbigrad empfangen hat, sondern einen Rabbi, wie es keinen andern zu seiner Zeit gibt, einen Rabbi, der von dem Geiste Gottes gesalbt und gesandt ist, der nicht in seinem eignen Namen seine eigne Weisheit verkündigt, sondern in dem Namen des Gottes Israels Gottes Licht und Recht predigt. Jesus ist dem Nikodemus eine bindende Autorität, ein Meister, dessen Wort normativen Werth hat. Diese Bedeutung des Herrn ist dem Pharisäer klar geworden und fest gegründet. Es heisst: *οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν, ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ*. Den hervorragenden Propheten des

A. T. hatte Gott gleichsam sein Siegel in die Hand gedrückt; er hatte das Wort ihres Mundes begleitet wie das Wort der Apostel durch mitfolgende Zeichen: wenn Johannes der Täufer die Wundergabe von dem grossen Wundergotte nicht empfangen hatte, so ist der Grund dieser Ausnahme von der Regel wohl nur darin zu finden, dass Christus mit seinen Zeichen in einziger Erhabenheit unverkennbar vor Israels Augen dastehen sollte. Die Zeichen haben dem Nikodemus und seinen Freunden die Augen über Jesus geöffnet: *ταῦτα τὰ σημεῖα* haben ihnen diesen Mann als einen mit besonderer Vollmacht von Gott gesandten Lehrer erwiesen. Luther verwischt in seiner Uebersetzung das Pronomen, das ist nicht gut; sehr richtig bemerkt Meyer zu *ταῦτα κτλ.*: „nachdrücklich: *haecce tanta signa.*“ Nicht ein Zeichen, sondern viele, nicht ein geringes, sondern viele grosse Zeichen hat der Herr also gethan. Welche denn aber? Der Evangelist hat in dem vorhergehenden Kapitel eigentlich nur ein Zeichen berichtet, das Zeichen auf der Hochzeit zu Kana, denn die Tempelreinigung fällt doch nicht streng genommen unter den Begriff eines *σημεῖον*. Auf die Hochzeit jedoch kann nicht zurückgegangen werden; das *ταῦτα* weist auf vorliegende, eben erst geschehene Zeichen hin. Auf diesem Osterfeste hat Christus seine Herrlichkeit nicht zurückgehalten, sondern eine Kraft von sich ausgehen lassen; 2, 23 sagt ausdrücklich, dass Jesus *σημεῖα* gewirkt habe. Diese Zeichen haben einen überwältigenden Eindruck selbst auf die Obersten in dem Volke ausgeübt, sie stehen dem Nikodemus noch vor Augen und im Herzen; *ταῦτα* wird also ganz richtig von Meyer durch „*haecce tanta*“ umschrieben. Diese Zeichen können unmöglich von Jesus als blossem Menschen gewirkt worden sein, sie weisen auf eine höhere Causalität hin, sie beweisen, dass Gott *μετ᾽ αὐτοῦ* ist. Man hat versucht, so z. B. Stier, dieses *μετ᾽ αὐτοῦ* zu entkräften, und behauptet, Nikodemus hätte eigentlich sagen sollen: *ἐν αὐτῷ*; er habe sich aber seines guten Bekenntnisses geschämt und zuletzt alles zurückgenommen, was er im Anfange Grosses und Herrliches von dem Herrn gesagt hatte. Diese saubere Kunst im Bekennen, welche in unseren Tagen so gern geübt wird, dass man dem Herrn die alten Ehrenprädikate gibt, aber durch nachfolgende Erklärungen und Verklausulirungen alles wieder zurücknimmt, was man zu seiner Ehre gesagt hatte, war damals noch nicht an der Tagesordnung. Nikodemus verleugnet seinen anfangs bekannten Glauben nicht, Petrus müsste sonst auch vor Cornelius aus der Höhe des Glaubens in den Abgrund des Halbglaubens gefallen sein, denn er sagt Act 10, 38 auch abschliessend: *ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ᾽ αὐτοῦ*; sondern er schliesst, wie Meyer richtig sieht, „aus den Wundern auf den Beistand Gottes und aus diesem auf das Gesendetsein von Gott.“ Der Cirkel ist also geschlossen. Es ist wohl wahr, dass Gott am Ende mit jedem Menschen ist; wenn nun aber von einem ausgesagt wird, dass Gott mit ihm sei, so soll dadurch ausgesprochen werden, dass er in ganz besonderer Weise mit diesem ist, in so besonderer Weise, dass das Sein Gottes mit den Andern vor diesem Sein ganz verschwindet. Dieser Sprachgebrauch wird durch das *εἶναι παρὰ θεοῦ* 9, 16 und 33 vollständig illustrirt. Was will nun Nikodemus mit dieser Anrede? Luther lässt ihn mit solchen Gedanken zu Christo gehen: „er werde froh sein, dass er zu ihm komme und es werde ihm sanft und wohl thun, dass ein so grosser und trefflicher Mann, der Obersten und Besten Einer, sich also demüthige und ihm als einer geringen Person solche Ehre anthue. Er geht also guter Meinung dahin, hat

dess gar keine Sorge, dass er von ihm gestraft oder gemeistert werden solle, sondern hofft, weil er sich gegen ihn als ein guter Freund beweist, solle er wiederum ihn ehrlich und freundlich halten und sagen: ei, du bist fromm, gehe hin und thue ferner mehr also." Ich möchte diese Absicht dem Nikodemus doch nicht unterschieben; als Lehrer begrüsst er den Herrn, er möchte von ihm etwas wissen, erfahren. Aber was? Meyer, Godet u. A. sagen, ob er vielleicht gar der Messias sei; Lücke hingegen, ob er mit dem von Johannes dem Täufer verkündeten Himmelreich in Beziehung stehe; Luthardt aber, ob seine Wunder der Anbruch und die Grundlegung des Messiasreiches seien; Weiss, was er denn Neues zu lehren habe; Bäumlein, ob die Johannestaufe zur Mitgliedschaft des messianischen Reiches genüge. Wir sagen lieber, der von Gott gekommene Lehrer hat über Gottes Reich und Willen zu unterweisen. Nikodemus fühlte wohl, dass ihm noch etwas zu dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit fehlte, diess wollte er von Jesus hören. Er war ein Pharisäer und so werden wir nicht fehl greifen, wenn wir mit Hengstenberg annehmen, dass er die Auflegung gewisser ausserordentlicher Leistungen erwartete, wodurch er den schon vorhandenen Schatz seiner Heiligkeit vermehren und so sich selbst zu einem recht würdigen Kandidaten des Himmelreiches machen sollte. Einen neuen Gesetzgeber hat Nikodemus in Christus und nicht den Erneuerer, den Neubeleber des menschlichen Geschlechtes gesehen.

V. 3. Jesus antwortete und sprach zu ihm: wahrlich, wahrlich ich sage dir: es sei denn, dass jemand von neuem geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen.

Ist dieses Wort des Herrn eine Antwort auf des Nikodemus Anrede? Es sieht nicht so aus, und es ist desshalb von mehreren Auslegern wie Maldonatus und Kühnöl behauptet worden, dass Zwischenreden von dem Berichterstatter, der zu dem Mittelpunkte des Gesprächs fortgeeilt sei, ausgelassen worden wären. Auch Olshausen nimmt eine verkürzte Gestalt des Berichtes an. Andere wie Wetstein lassen Christus auf die Anrede gar nicht achten und sich nur darüber äussern, was von dem Kommen bei Nacht eigentlich zu halten sei. Lightfoot, welchem Lücke nicht ganz Unrecht gibt, bringt die Antwort so mit des Nikodemus Ansprache in Verbindung: *videris tibi, o Nicodeme, videre aliquod signum apparentis iam regni coelorum in hisce miraculis, quae ego edo; amen dico tibi: nemo potest videre regnum Dei, sicut oportet, si non etc.* Allein diese letzte Auffassung — die beiden vorher angegebenen Meinungen bedürfen einer Widerlegung nicht — presst in ganz ungehöriger Weise in der Antwort das Wort *ἰδεῖν*. Besser ist schon Chrysostomus, welcher Jesus dem Nikodemus zeigen lässt, *ὅτι οὐδὲ τῶν προθύρων τῆς προςηκούσης γνώσεως ἐπέβη, οὐδὲ ἐν τοῖς προπυλαίοις ἔστη, ἀλλ' ἔξω που τῆς βασιλείας πλανᾶται ἔτι καὶ αὐτὸς καὶ ὅστις καὶ ἂν ἕτερος ταῦτα λέγῃ καὶ οὐδέπω πρὸς τὴν ἀληθῆ παρέκυψε γνῶσιν, ὁ ταύτην περὶ τοῦ μονογενοῦς ἔχων τὴν δόξαν.* Aber darin irrt sich der schriftgelehrte Antiochener, dass er glaubt, der Herr wolle einen Irrthum hinsichtlich seiner metaphysischen Natur zerstreuen. Auch Augustinus trifft noch nicht das Richtige, wenn er meint, Jesus habe den Nikodemus von dem Wunderglauben zu dem Glauben, der sich seiner Person versichert, bekehren wollen; so wieder de Wette. Allein Nikodemus hat das Wunder nicht als etwas hingestellt, welches an und für sich Werth hat, sondern nur als ein Beweismittel für die schlechthinige Lehrautorität

des Herrn. Es muss der faule Fleck bei Nikodemus in dem Punkte gesucht werden, was er von Christus als einem διδάσκαλος erwartete. Baumgarten-Crusius erkennt diess schon richtig an. Die Antwort Jesu will nach ihm sagen: „nicht als Lehrer, in dem Sinne, wie es die Juden meinten (bald für Eitelkeiten der Schule, bald überfliegend in Geheimniss und Spekulation oder auch überhaupt Lehrer für solche, welche das Göttliche erkennen wollten ohne die Weihe des Gemüthes), sei er gekommen, sondern für die sittliche Umbildung der Welt.“ So fassten Cyrillus von Alexandrien und Theophylaktus schon den Zusammenhang im wesentlichen. Meyer kommt doch auch auf dasselbe hinaus, denn nach ihm gibt Jesus dem Nikodemus einen Bescheid, in welchem er „alles pharisäische, jüdische, menschliche Selbst-, Stück- und Scheinwerk über den Haufen wirft.“ Luther sah die Sache schon so wie Meyer an: „wie empfängt ihn der Herr?“ fragt er. „Wahrlich also, dass er ihn gar darniederschlägt, wie mit einem Donnerschlag, denn seine Hoffnung und gute Meinung muss zu nichte werden und untergehen. Er lässt ihm gut sein, dass er bekennt: er sei ein Lehrer der Wahrheit; aber er antwortet: damit du mich für einen Propheten der Wahrheit hältst, so will ich auch mein Amt ausrichten und dir die Wahrheit anzeigen. Das ist aber die Wahrheit: du glaubst es nicht, wie du sagst; du fürchtest dich noch. Das du redest, ist nicht recht und ohne Geist, willst so hoch kommen, dass du von Gott willst reden, wie ich von Gott gekommen bin, und bist noch so tief in deinem Dünkel und Blindheit ersoffen, hast wohl hören läuten, aber nicht zusammenschlagen. Ja, will Christus sagen, du sagst wohl, dass ich von Gott gekommen bin und lobest mich; wenn thust du aber darnach, dass das Wesen und Werk hernach folge? Darum nimm dir's nicht vor, dass du das Reich Gottes sehest; du bist noch in der Blindheit und alten Haut und musst gar anders werden.“ Mit starker, gewaltiger Hand fasst der Herr den furchtsamen Nikodemus an und versetzt ihn mit einem schnellen Rucke in eine neue Welt. Diese neue Welt, meint Meyer, habe Nikodemus gesucht und geahnt, der Herr komme seiner Frage: was muss man thun, um in's Messiasreich zu kommen? freundlich zuvor. Das kann aber nicht gut sein, hätte der Pharisäer in der Richtung, welche Jesus gleich einschlägt, tastend gesucht, so würde er besser verstanden haben und geschickter gefolgt sein. Nikodemus ist ein Pharisäer, man übersehe dieses nicht; er hält sich im ganzen schon für würdig und geschickt, in das Reich Gottes einzugehen, glaubt nur, dass ihm noch diess und das an der völligen Gerechtigkeit fehle, dass es nur noch einer geringen äusseren Nachhülfe bei ihm bedürfe. So jetzt auch Luthardt und Meyer. Jesu Antwort ist, wie Luther trefflich sagt, ein Donnerschlag, der die ganze Welt, in welcher Nikodemus bis dahin gelebt und gewebt hatte, über den Haufen wirft. So und nicht anders konnte er mit Nikodemus anbinden; ein Neues musste in dem Herzen dieses alten Mannes gepflügt werden. Gut sagt Calvin: *caeterum, quamquam longe petitus et prope intempestivus videtur hic sermo, aptissime tamen inde exorsus est Christus. Nam sicuti frustra in agro inculto semen spargitur, ita etiam temere proiicitur evangelii doctrina, nisi prius subactus fuerit auditor et rite ad obedientiam ac docilitatem compositus. Videbat Christus multis spinis refertum Nicodemi animum, multis vitiosis herbis praefocatum, ut vix spirituali doctrinae ullus esset locus. Haec igitur exhortatio arationis instar fit ad eum purgandum, ne quid doctrinae profectum impediret.*

Ein Donnerschlag ist für den Nikodemus des Herrn Antwort: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι kündet das Donnerwort an. *Quod bis vocem amen repetit Christus*, sagt Calvin, *id facit excitandae attentionis causa. Nam de re omnium maxime seria et gravi verba facturus, necesse habuit, Nicodemum magis attentum reddere, qui alioqui totum hunc sermonem neglectim aut leviter praeteriisset. Huc ergo spectat duplex asseveratio.* Das ἀμὴν ἀμήν führt nun den majestätischen, Zeit und Ewigkeit in sich schliessenden Satz ein: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Nikodemus Kommen zu dem Herrn bezieht sich auf das Reich Gottes, er wollte von dem von Gott gekommenen Lehrer wissen, wie es mit seinem Verhältnisse zu dem Reiche Gottes stehe. Jesus stellt als *conditio sine qua non* ἰδεῖν τὴν β. τ. θ., des Sehens und Schmeckens, d. h. des Erlangens und Besitzens des Reiches Gottes das γεννᾶσθαι ἄνωθεν hin. Chrysostomus mochte sich nicht zwischen den beiden zu seiner Zeit schon weit verbreiteten Auffassungen des ἄνωθεν entscheiden; er sagt einfach: τὸ ἄνωθεν ἐνταῦθα οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φασίν, οἱ δὲ ἐξ ἀρχῆς. Wir machten es, wenn es anginge, wie der alte Kirchenvater und liessen die Uebersetzung jedem frei, denn heutzutage noch stehen sich beide Ansichten schroff und stark gerüstet gegenüber. Meyer sagt: „richtig nehmen Origenes, Gothische Uebersetzung *(iupathrô)*, Cyrillus, Theophylaktus, Aretius, Bengel u. M., auch Lücke, Baumgarten-Crusius, Maier, de Wette, Lange, Hilgenfeld ἄνωθεν gleich ἐκ θεοῦ.“ Hören wir die Gründe! Das Wort ἄνωθεν kommt bei Johannes noch mehrfach vor, so 3, 31. 19, 11 und 23, an allen diesen Stellen heisst es von dem Himmel herab, von obenher. Da aber ἄνωθεν in der Sprache noch eine andere Bedeutung hat und diese auch im N. T. sonst erscheint, Luk. 1, 3. Act. 26, 5. Gal. 4, 9, so ist es doch nicht unmöglich, dass in unserer Stelle ἄνωθεν, zumal da es an den sonstigen Stellen des Johannes nicht mit γεννᾶσθαι verbunden wird, in dem andern Sinne zu nehmen ist. In dem Evangelium des Johannes, sagt man, wird die Geburt, welche mit dem Glauben vor sich geht, als Geburt aus Gott bezeichnet 1, 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1, 4, 18: für dieses γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ ist γεννᾶσθαι ἄνωθεν nur ein anderer Ausdruck. Allein merkwürdig ist es doch, dass in den Briefen des Johannes nie die beiden Ausdrücke Geborenwerden aus Gott und ἄνωθεν γεννᾶσθαι mit einander abwechseln; die Evangelienstelle hat nichts Beweisendes, denn dort steht das γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ gegenüber dem γεννᾶσθαι ἐξ αἱμάτων καὶ ἐκ θελήματος σαρκός; es ist also offenbar, dass es dem Evangelisten dort darauf ankommt, die wirkende Ursache dieser Geburt, dieses Wandels in dem Menschen anzugeben. Wenn Baumgarten-Crusius schliesslich noch auf den Zusammenhang sich beruft und sagt, dass die folgenden Worte Jesu alle dahin gehen, „das Höhere der Geburt“, von welcher er spricht, darzulegen, so spricht der Zusammenhang für die Uebersetzung *denuo* und nicht für die mit *desuper*, denn Nikodemus fasst ἄνωθεν im Sinne von *iterum* auf. Nonnus, Augustinus, die Vulgata, Luther, Calvin, Beza, Maldonatus, Lampe, Lightfoot, Grotius, Kypke, Knapp, Kühnöl, Tholuck, Olshausen, Neander, Stier, v. Hofmann, Luthardt, Ewald, Hengstenberg, Godet, Weiss, Keil fassen nun ἄνωθεν in dem Sinne „von Neuem“, *iterum*. Sie berufen sich für diese Uebersetzung auf Nikodemus als den ersten Gewährsmann: der Meister in Israel hat den Herrn so und nicht anders verstanden und, fügen wir hinzu, er konnte ihn nicht missverstehen. Zu dieser Behauptung zwingt uns nicht eine dogmatische Meinung, sondern

die Lexikographie. Grotius bemerkt sehr wahr: *haud dubie ἄνωθεν est iterum, δεύτερον, ut mox accipit Nicodemus, qui significatu vocis dubio falli non potuit, quum in Hebraeo aut Syriaco non sit ea ambiguitas.* Meyer wendet nun gegen diese Uebersetzung ein, sie sei „sprachlich unrichtig, da das zeitliche ἄνωθεν nicht *iterum* oder *denuo*, sondern von vornherein, von Anbeginn an“ heisse. Er bgründet diess in folgender Nota: „dieses, nicht »wieder von vorne«, was v. Hofmann unwillkürlich unterlegt (dessen Schriftbeweis 2, 2 p. 11), heisst ἄνωθεν. Dass aber der Begriff von vorne zum Geborenwerden nicht passt, erhellt von selbst. Nicht einmal »wieder von vorne« passt dazu, sondern bloss wieder. Wieder von vorne wäre πάλιν ἄνωθεν wie Sap. 19, 6. Gal. 4, 9. Uebrigens ist auch die Stelle Joseph. ant. 1, 18, 3, welche v. Hofmann nach Krebs und M. für jenen Sinn anführt, nicht beweisend. Denn da heisst φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται: er macht Freundschaft von vorne an, ohne die frühere unnütze Freundschaft fortzusetzen oder wieder eintreten zu lassen. Auch Artemidor. Oneirocr. 1, 14 (von Tholuck nach Wetstein angeführt), wo von einer geträumten leiblichen Geburt die Rede ist, heisst ἄνωθεν nicht wiederum, sondern ebenfalls *divinitus* nach der Vorstellung göttlicher Wirksamkeit im Traume.“ Wir haben gegen diesen Einwand für das erste zu bemerken, dass, wenn diese beanstandete Uebersetzung von ἄνωθεν sprachlich unzulässig wäre, wir wohl erwarten dürften, dass Schriftsteller, welche diese Sprache redeten, davon ein Wissen gehabt und also Protest eingelegt hätten. Aber keiner der griechischen Väter hat sprachliche Bedenken, auch Origenes nicht, der doch eine klassische Bildung besass; auch Justin der Märtyrer fasst ἄνωθεν schon so; er umschreibt in der ersten Apologie § 61 nämlich dieses Wort: ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Weiter bemerken wir, dass die Bedeutung „von Anbeginn an“ auf die ungezwungenste Weise in „wieder“ übergeht, denn etwas, welches „von Anbeginn an“ geschehen soll, geschieht, wenn es schon da ist, dann zum zweiten Male, also wieder: nun redet Jesus hier zu einem, welcher schon geboren ist, die Forderung an denselben, von Anbeginn an geboren zu werden, kann also nichts anders sagen, als dass er von neuem geboren werden soll. Wir berufen uns für unsere Uebersetzung weiter auf den paulinischen Sprachgebrauch, dieser ist allgemein anerkannt; was wir hier als Wiedergeburt bezeichnet finden, wird von ihm Erneuerung, Neugeburt benannt. Röm. 12, 2. Gal. 6, 15. Eph. 4, 23 f. Kol. 3, 9. Tit. 3, 5. Hengstenberg beruft sich in letzter und höchster Instanz auf Jesus selbst. „Von entscheidender Bedeutung ist,“ sagt er, „dass alle Parallelstellen von einer Wiedergeburt reden, keine von einer Geburt von oben reden. Der Herr selbst redet in Matth. 19, 28 von der Wiedergeburt der Erde, welche die Wiedergeburt des menschlichen Geschlechtes zur Voraussetzung hat.“

Eine Wiedergeburt wird also zum Eintritt in das Reich Gottes erfordert. Trefflich bemerkt Calvin zu unserer Stelle: *itaque breviter hic ostenditur, quale sit Christianismi initium. Atque hac loquutione simul docemur, exsules nos ac prorsus alienos a regno Dei nasci ac perpetuum nobis cum ipso dissidium esse, donec alios secunda genitura nos faciat. Generalis enim est sententia, quae complectitur totum humanum genus. Si uni hoc dixisset Christus vel paucis, non posse eos pervenire in coelum, nisi prius renati essent, possemus coniicere, certas personas duntaxat notari, sed de omnibus sine exceptione loquitur. Est enim indefinita oratio, quae*

tantundem valet ac universalis, quicunque non fuerit etc. Porro verbo renascendi non partis unius correctionem, sed renovationem totius naturae designat. Unde sequitur, nihil esse in nobis nisi vitiosum. Nam si in toto et singulis partibus necessaria est reformatio, corruptionem ubique diffusam esse oportet. Luther dringt in die ganze Tiefe dieses Wortes ein, welches wie ein scharfes Schwert in Nikodemus Herz hineinschneidet und zugleich allen das Gesetz im Reiche Gottes klar vorlegt. „Lass dich nicht dünken, lieber Nikodemus," sagt nach ihm der Herr, „dass du mit deinem Leben und Thun, wie schön und köstlich es auch nach dem Gesetze ist, Gott gefallen und selig werden solltest. Denn ob es wohl wahr ist, dass Gott das Gesetz gegeben und von euch fordert, so seid ihr darum noch nicht vor Gott gerecht. Denn es ist zweierlei, das Gesetz haben und das Gesetz thun; es ist noch lange nicht damit erfüllt, wenn ihr äusserlich die Werke thut, es muss ganz und gar gehalten sein, mit Leib und Seele und von Grund des Herzens ohne allen Ungehorsam und Sünde. — Du musst zuvor ein solcher Mensch werden, der da könnte rechte, gute Werke thun. Jetzt bist du mit allen deinen Werken, Wesen und Leben todt und in dieser heiligen und pharisäischen Gerechtigkeit verdammt und nichts werth. Das ist, was ich lehre: ihr müsst gar andere Leute werden, meine Lehre ist nicht vom Thun und Lassen, sondern vom Werden, dass es nicht heisse neue Werke gethan, sondern zuvor neu geworden, nicht anders gelebt, sondern anders geboren. Es geht nicht, dass man das thue vor oder neben dem Werden, die Früchte vor und zugleich der Wurzel setze, sondern es muss zuvor der Baum neu sein und die Wurzel gut und rechtschaffen, sollen anders die Früchte und Werke gut werden. Es muss nicht die Hand, der Fuss oder derselben Werk verändert werden, sondern die Person, das ist, der ganze Mensch. Wo nicht, so gilt und hilft kein Werk und kann der Mensch Gottes Reich nicht sehen, d. i. er muss unter Sünde und ewigem Tod verdammt bleiben. So spricht denn Christus: ich hebe an, die Leute zu lehren, dass ich sie von Grund heraus will fromm machen, nicht mit den äusserlichen Geberden, sondern ich will aus dem Grund heraus bauen und das Herz reinigen. Was ist aber die neue Geburt? Nämlich da der Mensch das wird, das er zuvor nicht war. Denn die Geburt bringt ein Ding in ein Wesen, das vor nicht gewesen ist. Es muss hier kurzum gar ein anderer Mensch, d. i. die ganze Person, anders werden und gar neuen Verstand, Gedanken, Sinne und Herz haben. Was Christus hier sagt: es sei denn, dass jemand von Neuem geboren werde, ist ebensoviel, als dass er sagt Matth. 18, 3: es sei denn, dass ihr werdet wie die Kinder." Zu einer Neugeburt fordern die Alten schon mehrfach auf; Seneca sagt, *de brevitate vitae c. 15, 3: solemus dicere non fuisse in nostra potestate, quos sortiremur parentes, forte nobis datos; nobis vero ad nostrum arbitrium nasci licet. Nobilissimorum ingeniorum familiae sunt; elige, in quam adscisci velis. Non in nomen tantum adoptaberis, sed in ipsa bona, quae non erunt sordide nec maligne custodienda; maiora fient, quo illa pluribus diviseris. Hi tibi dabunt ad aeternitatem iter et te in illum locum, ex quo nemo deiicitur, sublevabunt. Haec una ratio est extendendae mortalitatis, immo in immortalitatem vertendae.* Die Sache geht nur leider nicht so leicht, als Seneca es darstellt; er ist auch von der Wahnvorstellung des Horatius befangen, der *epist. 1, 1, 39 ff.* singt:

Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,
Si modo culturae patientem commodet aurem.

Er ahnt, welche schwere sittliche Aufgabe zu lösen ist; er schreibt im 6. Briefe des ersten Buches seinem Herzensfreunde Lucilius: *intelligo, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari. Nec hoc promitto iam aut spero, nihil in me superesse, quod mutandum sit. Quidni multa habeam, quae debeant corrigi, quae extenuari, quae attoli. Et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi, quod vitia sua, quae adhuc ignorabat, videt. Quibusdam aegris gratulatio fit, cum ipsi, aegros se esse senserunt.* Wie schwimmt hier aber Wahres und Falsches wirr in einander! Eine *emendatio* genügt dem Philosophen nicht, eine *transfiguratio*, eine *mutatio* scheint ihm nothwendig. Aber seine *transfiguratio* und *mutatio* ist im Grunde besehen doch nur eine *emendatio*, denn corrigirt, gemindert und niedergedrückt, oder gemehrt und gefördert werden soll nur das Vorhandene! Und welche Mittel bewirken diese *transfiguratio?* Lucilius soll mit Theil haben an dieser Melioration, denn den Freunden ist ja alles gemein; *mittam itaque ipsos tibi libros!* Wer will leugnen, dass eine gewisse Wahrheit in Ovidius Worten *ep. ex Pont. 2, 9, 47 sq.* liegt:

Adde quod ingenuas didicisse fideliter artes,
Emollit mores nec sinit esse feros:

ist das aber die volle seligmachende Wahrheit? Kann die Kultur, die Bildung eine wirkliche *transfiguratio*, welche wesentlich mehr ist als eine blosse *emendatio*, zu Stande bringen? Die Kultur kultivirt bloss, was vorhanden ist, sie kann hier etwas beschneiden, dort etwas pflegen, hier etwas abthun, dort etwas zuthun, aber mehr kann sie bei dem besten Willen nicht; sie kann nun und nimmer die Natur wandeln, nie aus einem wilden Oelbaume einen edlen machen. Wenn dieses Werk geschehen soll, so muss ein neues Reis in den alten Baum eingesenkt werden. Ist aber die menschliche Natur ein im ganzen gesunder Baum? Die Heiden haben, von ihrem Gewissen überführt, schon den Zwiespalt erkannt, der Mark und Bein durchschneidet: Plato sagt *republ. 4, 436 B.*: *δῆλον, ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε, ἐάν που εὑρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα, ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν, ἀλλὰ πλείω.* Ganz ähnlich spricht der nüchterne Xenophon in der Cyropaedia 6, 1, 41 durch den Mund des Araspas: *δύο — σαφῶς ἔχω ψυχάς. νῦν τοῦτο πεφιλοσόφηκα μετὰ τοῦ ἀδίκου σοφιστοῦ τοῦ Ἔρωτος. οὐ γὰρ δὴ μία γε οὖσα ἅμα ἀγαθή τέ ἐστι καὶ κακή, οὐδ' ἅμα καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν ἔργων ἐρᾷ καὶ ταὐτὰ ἅμα βούλεταί τε καὶ οὐ βούλεται πράττειν. ἀλλὰ δῆλον, ὅτι δύο ἐστὸν ψυχά, καὶ ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ, τὰ καλὰ πράττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρά, τὰ αἰσχρὰ ἐπιχειρεῖται.* Zwei Seelen sind also in dem Menschen, und zwar sind nach den Wahrnehmungen der Heiden diese beiden Seelen nicht in gleichem Machtbesitze in dem Menschenherzen; in dem Kampfe beider Seelen siegt die *ψυχὴ πονηρά* über die *ψυχὴ ἀγαθή*: denn *ἁπλῶς τὸ ἁμαρτάνειν εἶναι κατὰ φύσιν* behauptet schon mit triftigen Gründen Epiktet *(Arr. diss. 1, 11).* Ist diess der sittliche Zustand der natürlichen Menschheit, so ist mit einer Aufbesserung gar nichts geholfen, dieselbe würde Flick- und Stückwerk sein und bleiben. Von Grund aus muss eine Erneuerung des Menschen

geschehen. Wie ist dieselbe möglich? Der Herr will dem Nikodemus alle Fragen abschneiden, er wählt desshalb nicht ohne tiefe Absicht das Wort *γεννᾶσθαι*. „Nicht eine Leistung," sagt v. Hofmann im Schriftbeweise 2, 2, 11, „nennt er ihm, welche vom Menschen gefordert wird, ein *μετανοεῖν*, sondern ein Geschehniss, welches mit ihm vorgegangen sein muss." Das Kind gebiert sich nicht selbst, es wird geboren, wenn es ausgetragen und lebensfähig geworden ist; so ist auch die Erneuerung des Menschen im Geiste seines Gemüthes nicht Selbstwerk des Menschen, sondern ein Werk der Gnade, welches an ihm geschieht.

V. 4. Nikodemus spricht zu ihm: wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? Kann er auch wiederum in seiner Mutter Leib gehen und geboren werden?

Diese Frage des Nikodemus wird höchst verschieden gefasst. Nach Einigen ist er bitter verletzt über die Zumuthung, welche Jesus an ihn stellt: *cum spe sua excidisset Nicodemus*, sagt Wetstein, *ad artes litigatorum se recepit; eane tu ab homine Judaeo noto, a doctore, qui legem et novit et servavit, et alios tam diu docuit, a sene integrae existimationis exigis, quae nos ab idolorum cultoribus, e tenebris et sordibus ad nos transeuntibus, requirimus? Si ego nondum sum idoneus disciplinae tuae, quis tandem erit? Et quod tempus, ut scholae tuae me praeparem, promittis?* Aehnlich Knapp, Neander; allein Nikodemus beschwert sich nicht über die Anforderung, sondern forscht nach dem *πῶς*. Während diese und auch Lange den Pharisäer einen feinen Fechterstreich ausführen lassen, wird nach Meyer der Pharisäer durch das Wort des Herrn so „perplex, dass er in seiner Verwirrung diese ganz ungereimte Frage thut, als ob Jesus, der von einem Geborenwerden der sittlichen Persönlichkeit redet, von einer leiblichen Geburt gesprochen hätte". Hengstenberg antwortet hiergegen nach meinem Dafürhalten sehr richtig, solche Stupidität würde es unerklärlich machen, dass Jesus sich mit ihm tiefer einlässt. Weiss verbessert Meyers Ansicht dahin, dass Nikodemus sich innerlich gegen den von Jesu gemeinten Sinn abgeschlossen habe: wenn aber das der Fall gewesen wäre, so hätte der Herr, wenn er es noch der Mühe werth gehalten, mit solch einem Menschen sich einzulassen, wohl anders geredet, um sich Eingang zu verschaffen. Während nun de Wette diese Antwort auf Rechnung der Darstellung des Evangelisten setzt, da eine solche Unwissenheit bei einem jüdischen Gelehrten höchst auffallend sei, und Lücke meint, der Unverstand werde zu scharf accentuirt, finden andere Ausleger den Unverstand und die Unwissenheit nur auf Seiten ihrer Fachgenossen. Baumgarten-Crusius, welcher in Schleiermacher seinen grossen Fackelträger hat, lässt den Nikodemus also einreden: „niemand kann aus dem reiferen Lebensalter (denn dieses nur braucht *γέρων* zu bedeuten) in ein anderes geistiges Dasein umwenden; ebensowenig als jemand zum zweiten Male in den Mutterleib zurückgehen kann, mag das Leben eines Alten ein im Grunde anderes, ein neues werden." Aehnlich Schweizer, Tholuck, Godet, der hier eine gutmüthige Ironie annimmt. Allein diese Auffassung hat das wider sich, dass die beiden Fragesätze nur dasselbe fragen würden, der erste Satz gerade heraus, und der zweite Satz in bildlicher Rede. Wir sagen mit Luthardt, Hengstenberg, Keil lieber so: Nikodemus hat die Forderung des Herrn verstanden und beherzigt. Dieser hatte nicht direkt ihm in das Gesicht gesagt, du musst von neuem geboren werden, sondern

nur die Wiedergeburt als Erforderniss aufgestellt. Nikodemus unterwirft sich diesem Wort, er will hinein in das Reich Gottes und weiss, dass er noch nicht wiedergeboren ist; er denkt, darin hat Grotius gut gesehen, unter dem *γέρων* an sich selbst. Wie ist es möglich, dass er, dieser alte Mensch, ein neuer Mensch wird. Ein alter Mensch ist kein weiches, bildsames Wachs mehr, er ist starr und steif, fest und abgeschlossen; er hat sein charakteristisches Gepräge, ist fix und fertig. Er kann wohl noch hie und da etwas stücken und flicken, es gelingt wohl auch mit der Hülfe Gottes, noch einen und den andern Fehler abzulegen, aber eine Erneuerung von Grund aus, wie soll die möglich sein? Das innere, sittliche Leben hat weiter eine natürliche Basis; soll jenes neu werden, so muss auch diese, auf welcher es ruht, erneuert werden. Wie soll das geschehen? Die physische Natur, der Naturgrund unseres Wesens ist ein Mal durch die Geburt vorhanden, hat sich durch das folgende Leben auch gestaltet und gefestet; die Wiedergeburt scheint eine reine Unmöglichkeit. Ich glaube nicht, dass Luther das Richtige getroffen hat, wenn er den Nikodemus sagen lässt: „du bist ein wunderlicher Lehrer, der du seltsame Dinge predigst und uns hart angreifst, gleich als wenn wir gar nichts und Ungeborene wären. Was ist das für eine seltsame, ungereimte Rede? Was ist's denn, solch unmöglich Ding fordern? Will man die Leute lehren, so muss man etwas sagen, das der Mensch thun kann." „Fangen" will Nikodemus schwerlich den Herrn; er ist ja einer von denen, welchen der Herr sich anvertrauen konnte, also eine aufrichtige Seele! Calvin denkt auch nicht richtig, wenn er den Nikodemus hier an pythagoreische Seelenwanderungen heranstreifen lässt. Die menschliche Vernunft mag sich sperren gegen dieses kategorische Gebot Christi von der Wiedergeburt; bei Nikodemus ist es nicht ein Einwurf des kalten Verstandes, sondern das Bedenken eines in sittlichem Streben wohlerfahrenen Mannes. Das Wie wollte Nikodemus wissen.

V. 5. Jesus antwortete: wahrlich, wahrlich, ich sage dir: es sei denn, dass jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen.

Eine Antwort ertheilt Jesus noch nicht auf des Nikodemus *πῶς*. Er gibt nicht immer gleich die Antwort, welche wir gerne hören möchten; wir müssen häufig lange darauf warten: sie ergibt sich später oft von selbst, springt aus der Thatsache von selbst hervor. Wie die Wiedergeburt geschehen könne, das ist nicht die Frage, um welche sich Himmel und Erde dreht, sondern die brennende Frage ist, ob sie geschieht. Ist sie geschehen, so wird das *πῶς*, wenn es sein soll, schon klar werden. Wir sollen in Sachen des Glaubens erst erfahren, erleben, dann nachdenken und forschen nach dem *πῶς*. Was Nikodemus für unmöglich erachtet hatte, das Wiedergeborenwerden, stellt der Herr gegen seine beiden Fragen mit einem doppelten *ἀμὴν ἀμήν* fest. Es lässt sich nichts abdingen; wer in Gottes Reich kommen will, muss geboren werden *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*. Das *ἄνωθεν* hat der Meister in Israel verstanden, es kann nun fortbleiben; seinem *πῶς* gegenüber werden aber die elementaren Kräfte hingestellt, welche durch ihr Zusammenwirken die Wiedergeburt produciren: *ὕδωρ* und *πνεῦμα* heissen diese. Sind es aber wirklich zwei Potenzen? Ein *ἓν διὰ δυοῖν* nahm Calvinus hier schon an: *aqua nihil aliud est, quam interior spiritus sancti purgatio et vegetatio; adde quod non est insolens, copulam exegetice sumi, quum scilicet posterius membrum explicatio est prioris.*

Christus soll demnach sagen: *neminem esse Dei filium, donec per aquam renovatus fuerit, hanc vero aquam esse spiritum, qui nos repurgat et qui virtute sua in nos diffusa vigorem inspirat coelestis vitae, quum natura prorsus aridi simus.* Grotius nimmt dieselbe Figur an, fasst aber die Einheit als *spiritus aqueus, spiritus emundans*, schliesslich aber lässt er noch die Wahl, *ut aqua significet mali fugam, spiritus vero impetum ad optima quaeque agenda*[1]. Nachdem Fritzsche dieses ἓν διὰ δυοῖν gründlich beleuchtet und beseitigt hat, ist auf diese Auslegung nicht weiter einzugehen; ebenso ist Lampes Einfall unter dem ὕδωρ die *obedientia Christi, meritum Christi — Ezech. 36, 25* — zu verstehen, nur noch der Seltsamkeit wegen allenfalls aufzuführen. Zwei Faktoren werden von dem Herrn angegeben, sind ὕδωρ und πνεῦμα nun ganz *in abstracto*, oder in Bezug auf conkrete Verhältnisse zu fassen? Olshausen, einer Spur Cyrills folgend, ergeht sich in seiner Weise also: „die Ideen der Geburt und der Schöpfung sind nahe verwandt (wesshalb auch der Wiedergeborene καινὴ κτίσις 2 Cor. 5, 17), wie nun in der Schöpfung das Wasser als das Gebildete, der Geist als das Bildende erscheint, so ist auch in dem γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος der Geist als das schöpferische Prinzip der Wiedergeburt, das ὕδωρ das weibliche Prinzip derselben, das in lauterer Busse gereinigte Element der Seele, welche gleichsam die Mutter des neuen Menschen ist; es könnte daher, ohne dass der Gedanke geändert würde, auch gesetzt sein ἐκ ψυχῆς καὶ πνεύματος.“ Diese naturphilosophische, symbolische Auffassung geht hier nicht an; wir erhielten eine merkwürdige *generatio aequivoca*, die Menschenseele producirte sich selbst mit, denn in dem neuen Menschen, der durch die Wiedergeburt an's Licht der Welt geboren wird, ist doch diese Seele mit beschlossen, und verfielen so in einen sehr gefährlichen Synergismus; der neue Mensch wäre ebenso sehr Gottes Werk als sein eigenes Erzeugniss. Weiss sagt, das Wasser sei seinem Wesen nach als reinigender Faktor gedacht, bestimmt aber nicht, wessen Symbol oder Repräsentant das irdische Element ist. Gehen wir aus diesem Reiche der Ideen in das Reich der Realitäten, so ist, πνεῦμα wird hernach näher bestimmt und ist ohne Zweifel der heilige Geist, das Element des Wassers mehrfach auf die Taufe des Johannes bezogen worden. Bengel *(aqua denotat baptismum Joannis in Christum Jesum)* und Baumgarten-Crusius meinen, „ohne Zweifel“ sei es so zu verstehen; v. Hofmann geht so weit nicht, er findet es nur so im höchsten Grade wahrscheinlich. Er sagt 2, 2, 12: „Wasser und Geist gewähren jenen Lebensanfang: Wasser, wie der Täufer es bot, Geist, wie ihn derselbe von seinem gewaltigeren Nachfolger verhiess. Wer dem Worte Gottes, welches durch Johannes erging, im Glauben gehorsam war, der untergab sich dem Wasser seiner Taufe und hielt sich an den von ihm bezeugten Jesus, seiner Taufe mit Geist gewärtig. Wer die Taufe des Johannes nicht begehrte, war auch für die umgebärende Geistestaufe nicht bereitet. Man sieht, es verträgt sich mit den geschichtlichen Umständen, unter welchen der Herr diese Worte gesprochen hat, gleich wenig, wenn man ihn von einer Taufe sagen lässt, welche Taufe mit Wasser und mit

[1] Lücke verwirft diess ἓν διὰ δυοῖν, aber er hat im Grunde doch nur die Fassung des Grotius erneuert, denn ὕδωρ und πνεῦμα besagen nach ihm dasselbe, der erste Ausdruck ist die bildliche, der zweitə die eigentliche Bezeichnung einer und derselben Sache.

Geist zugleich ist (so z. B. Meyer), wie wenn man ihn nur auf die sinnbildliche Bedeutung des Wassers anspielen lässt (so z. B. Lücke)." Luthardt lässt sich ähnlich vernehmen; Bäumlein, auch Godet stimmen zu. Diese Auffassung hat etwas Bestechendes auf den ersten Blick; sie steht jedenfalls hoch über der, welche in dem ὕδωρ eine Anspielung auf die Proselytentaufe findet. Dem Nikodemus war die Taufe des Johannes ohne Zweifel bekannt, er erkannte sie aller Wahrscheinlichkeit nach jetzt wenigstens als den grossen Lustrationsakt auf den kommenden Messias an, er hatte sicherlich auch die Predigt des Täufers gehört von dem Grösseren, der nach ihm kommen werde, welcher nicht mit Wasser, sondern mit dem Geiste taufen werde. Jesu Wort musste ihm klar sein, wenn er jetzt an den Täufer gedachte; und wie nahe lag doch dieses, da dieser Gottesmann noch im besten Wirken stand. Allein bei näherem Ansehen scheint diese Auslegung nicht recht haltbar. Man beachte ein Mal, dass der Herr hier zu Nikodemus nicht als einzelnem Individuum redet, sondern ihn als den Repräsentanten der ganzen Menschheit betrachtet; er stellt die Bedingung fest, welche nicht ihm allein, sondern allen ohne Ausnahme gilt. Hat die Johannestaufe mehr als einen zeitweiligen Werth, ist sie eine Institution von ewiger Dauer? Weiter, wenn Christus hier unter dem ὕδωρ an die Johannestaufe denkt und Johannes damals doch noch taufte, so würde man annehmen müssen, dass er dem Nikodemus das bestimmte Gebot ertheile, zu dem Täufer sich zu begeben, um von demselben getauft zu werden. Christus — ist das denkbar — wiese einen, der zu ihm gekommen ist, erst an den, welcher nur sein Wegbereiter und Hochzeitsbitter sein sollte?

Wir sehen uns hierdurch veranlasst, bei dem ὕδωρ an die christliche Taufe zu denken. Diess thun alle Kirchenväter, Luther, Chemnitius, Grotius, Olshausen, Tholuck, Meyer, Hengstenberg, Ewald, Godet. Gegen diese Ansicht hat Calvin seiner Zeit den heftigsten Widerspruch erhoben. *Chrysostomus*, sagt er, *cui maior pars subscribit, aquae nomen ad baptismum refert. Ita sensus esset, nos per baptismum ingredi in regnum Dei, quia illic nos spiritus Dei regenerat. Hinc factum est, ut praecisa baptismi necessitas statueretur ad spem vitae aeternae. Atqui, etiamsi demus, Christum hic loqui de baptismo, non tamen sic urgenda sunt verba, ut salutem in externo signo includat, sed ideo potius aquam spiritui adiungit, quia sub illo visibili symbolo, quam Deus spiritu suo vitae novitatem solus in nobis efficit, testatur atque obsignat. — Quantum vero ad hunc locum attinet, nullo modo adducor, ut Christum de baptismo verba facere credam; hoc enim fuisset intempestivum.*

Diesen letzten Gedanken führt Calvin nicht weiter aus; er wird sich auch schwer durchsetzen lassen. Baumgarten-Crusius gibt zu, dass die Taufe damals schon von der Jüngerschaft des Herrn vollzogen worden sei, und hält die Angaben unseres Evangeliums 3, 22 und 4, 1 für vollständig wahrheitsgemäss; die Einsetzung der Taufe Matth. 28, 19 und Mark. 16, 16 soll dieses Taufen schon voraussetzen; nichts destoweniger aber erklärt er, dass, wenn in dieser Weise auf die Taufe hingewiesen worden sei, diess die Spur einer späteren, schon kirchlichen Zeit verrathe. Ich verstehe den letzten Satz nicht recht, fast will es scheinen, als ob der jenenser Theologe das Gebot der Taufe in seiner Ausdehnung nicht auf alle als von dem Herrn gegeben, sondern von der Kirche als beliebt bezeichnen wolle. Jesus konnte damals schon von der Wiedergeburt ἐξ ὕδατος reden und damit auf seine

Taufe hinzielen, selbst wenn in seinem Namen zu jener Zeit noch nicht getauft worden wäre. War dem Nikodemus des Johannes Taufe bekannt, so musste ihm diese Verkündigung eröffnen, dass eine der Johanneischen Taufe ähnliche Stiftung noch zu erwarten sei; und war ihm die Taufe des Johannes nicht im Sinne, so wurde ja der Meister in Israel durch dieses ἐξ ὕδατος in die heilige Schrift A. T. hineingeführt. Eine Erkenntniss ging ihm dann auf, welche hart an die Wahrheit heranreichte. Das Wasser erscheint ja im A. T. als ein Mittel der Sündenreinigung Ps. 51, 4. Jes. 52, 15. Ezech. 36, 25. Sach. 13, 1. Die Geburt aus dem Wasser musste sich der Schriftgelehrte hiernach als einen Akt der Sündenreinigung, Sündenvergebung denken, durch welchen ein neues Wesen beschafft werden sollte. Aus dem Wasser, das ist also aus der heiligen Taufe und dem heiligen Geiste soll die Wiedergeburt hervorgehen. Es ist durch das zwischen ὕδατος und πνεύματος eingeschobene καί nicht gesagt, dass diese beiden Faktoren zu verschiedenen Zeiten wirken, aber auch das nicht, dass sie zu gleicher Zeit ihr Werk treiben, nur das ist ausgesagt, dass, wo eine normale Wiedergeburt stattfindet, beides wirksam sein wird. So wird Apostelg. 2, 38 das Wasser der Taufe als das Mittel dargestellt, durch welches die Gabe des heiligen Geistes uns zufällt, wie Tit. 3, 5 die heilige Taufe als λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου bezeichnet wird. Diese Wiedergeburt ist nothwendig, diese Wiedergeburt kann auch nur aus Wasser und Geist erfolgen, denn:

V. 6. Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch und was vom Geist geboren wird, das ist Geist.

Der Herr spricht den allgemeinen Satz in der Neutralform aus τὸ γεγεννημένον: Bengel fasst, was sich sonst bei den Exegeten zerstreut findet, in die kurzen Worte zusammen: *hoc in neutro generalius sonat et notat ipsa prima stamina vitae novae coll. Luc. 1, 35 (Matth. 1, 20) vel etiam universitatem regenitorum coll. Joh. 6, 37, 39.* Was der Mensch der natürlichen Geburt verdankt, soll nach Weiss der Herr sagen, ist doch nur natürliches Leben; ohne direkt über die Beschaffenheit dieses natürlichen Lebens etwas auszusagen. Welcher Art dieses natürliche Leben sei, resultire erst aus dem Zusammenhange; da Jesus eine prinzipielle Erneuerung, eine Neugeburt fordere, müsse der menschlichen Natur das Verderben anhaften. Es ist gewiss wahr, dass der Zusammenhang hier der σάρξ diese Bedeutung gibt, aber wenn unser Vers auch nicht in demselben stünde, dürften wir unter σάρξ doch nicht die physische, sittlich-gleichgültige Natur des Menschen verstehen; es steht ja hier der σάρξ das πνεῦμα, und zwar der heilige Geist Gottes, gegensätzlich gegenüber. Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch: Alles also, was aus dem natürlichen Menschen geboren wird, Alles, was er mit seiner eignen Vernunft denkt, mit seinem eignen Willen vollbringt, Alles, was in ihm wurzelt und aus ihm hervorgeht, Alles trägt den Stempel, dass es von ihm abstammt, an der Stirne, ist von seiner Art und Natur. Calvin hat sich mit der ersten Hälfte dieses Verses gründlich beschäftigt und alle Knoten, welche sich bei seiner aufmerksamen Betrachtung schürzen, glücklich gelöst. Er sagt: *quodsi caro spiritui opponitur tanquam corruptum integro, perversum recto, pollutum sancto, inquinatum sincero, inde colligere promptum est, totam hominis naturam uno verbo damnari. Mentem ergo nostram et rationem Christus vitiosam esse pronuntiat, quia carnalis est: omnes cordis affectus pravos esse et*

reprobos, quia ipsi quoque sunt carnales. Verum hic obiici potest quaestio, quum anima non gignatur ex humana subole, praecipua nostri parte nos ex carne non nasci. Hinc factum est, ut putarent multi, non modo secundum corpus nos a parentibus ducere originem, sed animas simul ex traduce propagari. Absurdum enim videbatur, peccatum originale, quod propriam in anima sedem habet, ab uno homine diffusum esse in omnes posteros, nisi animae omnes ex illius anima tanquam ex fonte manassent. Et certe hoc primo aspectu videntur innuere Christi verba, nos ideo esse carnem, quia ex carne nascimur. Respondeo, quantum ad verba Christi spectat, non alium esse sensum, quam nos omnes carnales, esse ut nascimur; et quatenus in hunc mundum prodimus homines mortales, naturam nostram nihil nisi carnem sapere. Simpliciter enim hic inter naturam et supernaturale donum distinguit. Nam quod in persona unius Adae totum genus humanum corruptum fuit, non tam ex genitura provenit quam ex Dei ordinatione, qui sicut in uno homine nos omnes ornaverat, ita spoliavit suis donis. Quare non tam unusquisque nostrum a parentibus suis vitium et corruptionem contrahit, quam omnes pariter in uno Adam corrupti sumus, quia statim post eius defectionem Deus, quod naturae humanae dederat, abstulit. Suboritur etiam alia quaestio. Certum enim est, in hac degenere vitiataque natura manere tamen aliquid donorum Dei residuum; unde sequitur, non omni ex parte nos esse perversos. Solutio facilis est: dona, quae nobis reliqua fecit Dominus post lapsum, si per se aestimentur, laude quidem esse digna, sed quum per omnes partes grassetur mali contagio, nihil in nobis sincerum reperietur et omni inquinamento vacuum. Quod aliqua Dei notitia nobis annascitur, quod in conscientia insculptum est aliquod boni et mali discrimen, quod ingenio pollemus ad tuendam praesentem vitam, quod denique tot modis antecellimus brutas pecudes, id per se, ut a Deo proficiscitur, praeclarum est, sed in nobis perinde inquinata sunt haec omnia, atque vinum vasis sui foetore prorsus infectum ac imbutum boni saporis gratiam perdit, imo gustu et amarum et noxium est. Notitia enim Dei, qualis nunc hominibus restat, nihil aliud est quam horrenda idololatriae et superstitionum omnium scaturigo; iudicium in rerum delectu ac discrimine, partim coecum et praeposterum, partim mutilum et confusum; quicquid industriae habemus in vanitatem et nugas defluit: voluntas autem ipsa furioso impetu praecox tota ad malum rapitur. Itaque in tota natura nulla rectitudinis gutta superest. Unde constat, secunda genitura nos ad regnum Dei formandos esse. Idque volunt Christi verba: quia homo ex utero matris carnalis tantum nascitur; spiritu refingendum esse, ut spiritualis esse incipiat. Aber die σάρξ ist nicht das einzige Aktive und Produktive in dieser Welt; es ist auch πνεῦμα vorhanden, ὕδωρ tritt zurück, denn die Taufe ist eben das Mittel, durch welches dieser lebensschöpferische Geist dem γεγεννημένος ἐκ σαρκός mitgetheilt werden soll. Wie Fleisch Fleisch producirt, so schafft Geist Geist. Wenn alles, was vom Fleische geboren wird, wieder Fleisch ist, so gibt es für die Menschheit, welche Fleisch geworden ist, kein Heil in und aus sich. Das haben die Heiden schon richtig erkannt. Virgilius sagt *(Aen. 2, 354):*

Una salus victis nullam sperare salutem.

Dieses einzige Heil ist dem Seneca aufgegangen, er schreibt wenigstens in seinen Briefen lib. 14, 4, 28: *ad desperationem nos vitia nostra perducunt,*

und lehrt uns in den *nat. quaest. 3, 27, 1,* dass am Ende ein *diluvium* eintreten werde; doch mit diesem endigt noch nicht die Weltgeschichte, sondern 3, 30, § 7 und 8 heisst es: *nec ea semper licentia undis erit, sed peracto iudicio generis humani extinctisque pariter feris, in quarum homines ingenia transierant, iterum aquas terra sorbebit, terra pelagus stare aut intra terminos suos furere coget et reiectus e nostris sedibus in sua secreta pelletur oceanus et antiquus ordo revocabitur. Omne ex integro animal generabitur dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus.* Diese Neuschöpfung des menschlichen Geschlechtes ist nach den Vorstellungen Senecas freilich nur eine vorübergehende Aufbesserung, eine zeitweilige *restitutio generis humani in integrum*, denn der Philosoph sieht, wie die alte Geschichte sich bald wieder in Scene setzt: *sed illis quoque innocentia non durabit,* das sind seine trostlosen Worte, *nisi dum novi sunt. Cito nequitia subrepit; virtus difficilis inventu est. Rectorem ducemque desiderat; etiam sine magistro vitia discuntur.* Was vom Fleische geboren wird, das ist Fleisch; dieser Satz hat sich also den alten Weltweisen mit einer solchen Macht aufgedrungen, dass wir unserem Gechlechte, welches die Sünde so gerne als Staub ansieht, den man, wenn man nur will, sofort von seinen Füssen abschütteln kann, gerne etwas von dieser durchschlagenden Erkenntniss wünschten; die Sünde steckt nach ihren Anschauungen so tief in der menschlichen Natur, dass ein Zurückdrängen derselben wohl möglich ist auf eine kleine Weile, aber durchaus nicht ein Ueberwinden. Die niedergeworfene Schlange schlingt ihre Kreise und Ringe um den Sieger und wirft ihn rettungslos zu Boden. Verzweifelt ist diese Perspective! Trübselig diese Fernsicht! Es fehlt den Heiden die Einsicht von dem πνεῦμα, das eine Lebenskraft ist, von dem heiligen Geiste, der aus dem lebendigen Gott hervorgeht in dem Namen des Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, um in das todte Herz und in die dem Tode anheimgefallene Welt das Leben, welches keinem Tode unterliegen kann, zu pflanzen. Aber es gibt einen lebendigen Geist, welcher zeugungskräftig ist, welcher nicht lebensunfähige, schwache Geschöpfe erzeugt, sondern sich selbst fortpflanzt, sich selbst mittheilt. Was aus dem Geiste geboren wird, das ist wieder Geist, das ist ein Wesen geistiger Art und Natur, frei von der bösen, verderbensschwangeren σάρξ, getrieben, erfüllt, beherrscht von dem heiligen Geiste. Wie in der Menschheit zwei Häupter dastehen: Adam, von welchem Sünde und Tod ausgeht über alle, und Christus, der zweite Adam, von welchem Gerechtigkeit und Leben allen, welche nur glauben wollen, zufliesst, so gibt es in der Welt nicht ein wirksames Prinzip, sondern zwei; zwei zeugende Kräfte treten hervor: σάρξ und πνεῦμα.

V. 7. Lass dich's nicht wundern, dass ich dir gesagt habe: ihr müsset von neuem geboren werden.

„Diess ist der Vernunft,“ sagt Luther, „eine verborgene und ungewöhnliche Lehre, sie kann sich darein nicht schicken, Darum wird der gute, fromme Mann Nikodemus gesessen sein, geschwiegen und in einer Melancholie den Kopf geschüttelt und sich seltsam gestellt haben, als der sich nicht kann drein schicken; er hat wohl den Sachen nachgedacht, aber er versteht es nicht. Da er nun darüber die Nase rümpft, gleich als gefalle es ihm nicht, und stille schweigt, so fährt Christus fort: was wunderst du dich lange darum, lieber Nikodemus? Du wirst es ungefasset lassen. Gib dich gefangen und gedenke, dass du es von mir lernest. Ist doch wohl

mehr und geringer Dinges denn das, und verstehst es dennoch nicht. So thue ihm doch allhier auch also und glaube es, ob du schon nicht weisst, wie es zugehe.“ Die Rede des Herrn erklärt, dass Nikodemus die Forderung der Wiedergeburt als eine anerkannt hat, welche nicht andern, sondern ihm *in specie* gilt. Da aber Nikodemus nicht bloss in seinem Namen, sondern im Namen gleichgesinnter Freunde gekommen war, sagt der Herr: *δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν: vos*, bemerkt Bengel richtig, *te et eos, quorum nomine locutus es.* Um diese Verwunderung, welche ihn abhält, sich der Forderung einfach hinzugeben, damit er erfahre, ob es denn eine Wiedergeburt aus dem Geiste gebe, zu beseitigen, verweist Christus den Unverständigen auf ein Analogon aus dem Naturleben und setzt, mit Luther zu reden, „ein grob und greiflich Exempel aus der Natur.“

V. 8. Der Wind bläset, wo er will; und du hörest sein Sausen wohl, aber du weisst nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt; also ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren wird.

Hat aber Luther recht, wenn er *τὸ πνεῦμα* dem Reiche der Natur zuweist? Der Reformator weiss, dass nicht alle, ja nur die wenigsten seiner Vorgänger es mit ihm halten; „etliche,“ sagt er, „deutschen diese Worte also: der heilige Geist wehet, und vergleichen in diesen Worten nicht den Wind und geistliche Geburt mit einander, sondern den heiligen Geist mit denen, so aus ihm geboren werden, dass wie er ist, also sind auch die, so aus ihm geboren werden. Wir wollen der Worte halben nicht zanken, allein dass wir von der rechten Meinung und Verstand dieser Worte nicht wanken.“ Die Etlichen, von denen Luther redet, sind wie gesagt Viele und zu diesen Vielen zählen grosse Namen. Origenes, wahrscheinlich auch Apollinaris, Gregor von Nyssa, sehr entschieden Augustinus zu dieser Stelle, *tract. 17.* und neuerdings Bengel (*spiritus proprie. Nam huic, non vento (de quo tamen conf. Kohel. 11, 5) voluntas et vox est: et ex hoc nascimur, et qui ex hoc nascitur, sic est, ut hic. Cum vento non immediate compararetur renatus, sed spiritus ipse)* rechnen hierher. Der unbekannte Verfasser der dem Augustinus untergeschobenen *quaestiones V. et N. T.* spricht schon verwundert über diese Auslegung: *possibile putatur et nec stultum videtur, ut effectum volens sancti spiritus insinuare, illum ipsum daret exemplum.* Cyrillus, Chrysostomus und seine Ausschreiber, Nonnus, Erasmus, Calvin, Beza, Grotius, Lampe und alle neueren stimmen aber Luthers Meinung zu. Dräseke äusserte ein Mal, *πνεῦμα* könne ebenso gut auch vom Lebenshauche verstanden werden, eine Ansicht, welche nicht, wie Baumgarten-Crusius glaubt, noch nicht aufgestellt worden war, sondern schon von *Maldonatus (anima, spiritus naturalis)* vertreten worden ist. Sokrates hat schon auf den Wind hingewiesen, als auf ein Analogon für die unsichtbare und doch wirksame Menschenseele. *Xenoph. memorab. 4, 3, 14: καὶ ἄνεμοι αὐτοί*, sagt er, *οὐχ ὁρῶνται, ἃ δὲ ποιοῦσι φανερὰ ἡμῖν ἐστί, καὶ προσιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα. ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἥ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν, ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή. ἃ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον.* Der Herr will nun nicht, wie Sokrates, das gewisse Dasein des Unsichtbaren an dem Winde erweisen, sondern die Wirksamkeit des heiligen Geistes an ihm zur

Anschauung bringen. Es ist weder im A. T. noch in dem N. das Uebliche, dass der Wind als πνεῦμα bezeichnet wird; die LXX thut es bloss 1 Mos. 8, 1. Kohel. 11, 5, das N. T. nur Hebr. 1, 7. Absichtlich wählt Jesus aber für den Wind dieses seltene Wort, weil es beide Bedeutungen: Geist und Wind, in sich vereinigt und so schon an und für sich das Schlagende des Vergleichs anzeigt. Hengstenberg ist nun der Ansicht, dass der Vergleichungspunkt einzig und allein die Unbegreiflichkeit sei, und behauptet, es irrten alle, welche einen dreifachen Vergleichungspunkt annehmen: „1) die freie Selbstbestimmung des heiligen Geistes, 2) die Erfahrung seiner Wirksamkeit auf Seiten des Menschen, 3) das gleichwohl Unbegreifliche desselben hinsichtlich des Ursprungs und des Ziels, welches letztere der sittlichen Welt angehört und in's ewige Leben reicht, während ersteres, eben als ein Ausgehen von Gott, zu seinem Verständniss die bereits erfahrene göttliche Gnadenwirkung und den Glauben daran erfordert. Der Mensch fühlt die Gnadenwirkung, die ihn zur Geburt von oben antreibt, und weiss nicht, woher; ihren Zug, und weiss nicht, wohin." Wir müssen Meyer, gegen welchen Hengstenberg ganz besonders spricht, doch Recht geben; wollte Jesus nichts weiter als die Unbegreiflichkeit dem Nikodemns zu Gemüthe führen, so war es nicht weise, dass er das Bild in dieser Ausführlichkeit vorführte. Der Wind weht ὅπου θέλει, bald hier, bald dort, er springt merkwürdig herum und lässt sich kein Gesetz auflegen. Es ist, wie Meyer richtig sieht, der Wind personificirt; Calvin sagte übrigens schon: *non quod proprie voluntas sit in flatu, sed quia libera sit agitatio et vaga et varia: nunc enim aër in hanc, nunc in illam partem fertur. Hoc autem ad rem facit; quia si instar aquae continuo motu flueret, minus esset in eo miraculi.* So weht der Wind in freier, ungebundener Weise; er weht, wir können ihn nicht sehen, sondern nur seine φωνή hören; er bezeugt seine Gegenwart, gibt sich zu erkennen, dass jedermann es zugestehen muss, es ist Wind. Er ist da und wer kann sagen, wo die ersten Schwingungen in der Luft ihren Anfang nahmen, wer kann sagen, wo die letzten Wellen in der Luft sich legen werden? Οὕτως ἐστὶ πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. Also wenn einer aus dem Geist geboren wird, so geschieht diese Wiedergeburt nicht nach einem Gesetze äusserer Nothwendigkeit, nicht weil der Geist einem kategorischen Machtgebote unterworfen wäre; der Geist, der da wiedergebiert, ist eine freie, sich selbstbestimmende Macht, er wirkt nach eignem Willen und Ermessen. Er treibt bald hier, bald dort im Lande, bald an diesem, bald an jenem das Werk der Erneuerung; es gibt keine διαδοχὴ τοῦ πνεύματος, kein Uebertragen des Geistes auf andere. Nur Einer konnte sagen: nehmet hin den heiligen Geist, denn nur dieser Eine ist der Herr des Geistes. Wenn aber der Geist seine wiedergebärende Kraft erweist und erwiesen hat, so verbirgt er sein Wirken nicht vor der Welt. Der Wind bezeugt im Sausen seine Gegenwart; der Geist der Wiedergeburt hat auch eine Stimme, er verkündigt der Welt sein Werk, entweder so, dass er in dem Lande rumort, oder so, dass dem Wiedergeborenen der Mund geöffnet wird und er mit neuen Zungen die Gnade preist: nicht zu gedenken, dass dem Wiedergeborenen die Kraft gegeben wird, in Thaten zu beweisen, dass ein neuer Geist über ihn gekommen ist. Frage aber den Wiedergeborenen, woher dieses Neue gekomme, was es mit ihm noch werden will! Er weiss das Eine meist so wenig wie das Andere; nur sehr wenige können Zeit und Ort angeben, da sie wiedergeboren wurden, und

genauer besehen, weiss kein Mensch Zeit und Ort. Selbst ein Paulus wusste das nicht, obgleich der Herr im Wetter mit ihm geredet hatte auf dem Wege nach Damaskus; wer weiss, ob Stephanus Tod nicht einen Eindruck auf sein Herz gemacht hat, ob in das Herz des Jünglings, der voll Verlangen nach der Gerechtigkeit zu Gamaliels Füssen sass, nicht schon ein Samenkorn aus dem Worte Gottes fiel, ob nicht fromme Einflüsse aus dem Elternhause zu Tarsus anzunehmen sind? Es geht hier wie mit dem Uebergange aus der Stufe des unbewussten Lebens zu dem Bewusstsein; wie wir zum Bewusstsein hindurchdringen, ist es Tag geworden, aber dem Tage geht eine Dämmerung vorher und dem bewussten Leben ein traumartiges Leben, das aber doch schon für die Aussenwelt Sinn hatte. Die Wiedergeburt ist nicht der Anfang, der unmittelbar gesetzte Anfang eines neuen Lebens, sondern nur der Abschluss eines Prozesses, dessen erste Anfänge uns nicht bewusst sind. Und wie steht es mit dem, was aus der Wiedergeburt hervorgeht? Ein Anfang ist geschehen; aber das Ende liegt im Verborgenen. Wer kann sagen, wie mächtig sich die Ströme des lebendigen Geistes über die einzelne Seele ausgiessen werden, welche Ströme lebendigen Wassers von diesem, welche von jenem ausgehen? Anfang und Ende entziehen sich der Wahrnehmung, nur dass die Wiedergeburt erfolgt ist, wird offenbar; sie beweist thatsächlich ihre Wahrheit und Wirklichkeit. An ihren Früchten erkennt man sie.

V. 9. Nikodemus antwortete und sprach zu ihm: wie mag solches zugehen?

Nikodemus fragt; die Ausleger fragen auch: wie ist der Ton, was ist der Sinn seiner Frage? Nicht erst Olshausen wollte aus dieser Frage den Hochmuth des Pharisäers vernehmen; Lightfoot schon entnahm aus ihr viel Schlimmeres, nämlich jüdische Verstocktheit. Grotius ist anderer Ansicht: *haesitantis est*, setzt er zu unserer Stelle. Nikodemus möchte, denn ein Herzensbedürfniss hat ihn zu dem Herrn hingetrieben, völlige Klarheit haben; es ist ihm das Licht noch nicht aufgegangen und kann ihm auch von der Seite, von woher er den Sonnenaufgang erwartet, nicht aufgehen. Er will erst begreifen und dann sich wiedergebären lassen; das ist aber die verkehrte Ordnung. Die Wiedergeburt gibt sich dem nur zu erkennen, der sie an sich hat geschehen lassen, der sie erfährt. Die Frage hier ist nicht eine Wiederholung der früheren V. 4. Luthardt hebt richtig hervor, dass unsere Frage die Thatsache der Wiedergeburt, wenn auch als unbegriffene, doch einigermassen als geglaubte gelten lässt, dass Nikodemus nur über das Wie ihres Vollzuges Unterweisung haben will.

V. 10. Jesus antwortete und sprach zu ihm: du bist ein Meister in Israel und weisst das nicht?

Schwerlich hat Calvin den Sinn des Herrn getroffen, wenn er bemerkt: *quia frustra apud hominem superbum tempus et operam docendo se consumere videt Christus, ad obiurgationem descendit. Et certe apud tales nullus umquam doctrinae profectus erit, donec pravae confidentiae flatu, quo turgent, exinaniti fuerint. Porro hoc ad domandum fastum aptissime illi obiicitur, nam in quo sibi maxime videtur acutus et prudens, eius inscitiam Christus exagitat.* Weiter hat Lightfoot sich noch verirrt, wenn er den Herrn dem verstockten Manne gegenüber sarkastisch reden lässt. Ach nein, ein Sarkasmus kommt nie über Jesu Lippen, er schilt auch jetzt nicht, obgleich er gelegentlich die Geissel scharf über den Pharisäern und

Schriftgelehrten schwingt, welche den Schlüssel der Erkenntniss zu haben vermeinen; Nikodemus steht ihm nicht als ein aufgeblasener, wissenstrunkener Meister gegenüber, er sitzt zu seinen Füssen wie ein einfältiges Kind. Dem Erlöser blutet das Herz bei dieser Wahrnehmung; es sind Töne der tiefsten Wehmuth, welche wir jetzt hören. Nikodemus hat vorher gefragt, jetzt fragt Christus: *σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ*. Grotius legt den bestimmten Artikel vor *διδάσκαλος* ganz gut aus: *ille insignis inter legisperitos*. Bengel sagt eingehender noch: *doctor plurimorum auditorum, veteranus, et caeteris, corruptissimis, aliquantum melior. Emphasim habet articulus*. Dieser nicht bloss, wie Ewald meint, amtliche Lehrer, oder, wie Godet will, das ganze Lehramt in Israel repräsentirende Rabbi, sondern, wie Winer, Keil, selbst Weiss sagen, dieser gepriesene Meister in Israel weiss nicht, wie die Wiedergeburt vor sich geht. Baumgarten-Crusius, bei welchem sich öfters recht feinsinnige Bemerkungen finden, eilt an *τοῦ Ἰσραήλ* nicht vorüber; er sucht das Bedeutsame aber auf der falschen Seite. „Für Alle im Volke, oder für die selbst schon Wissenden und Heiligen“, so meint er, werde er als Lehrer durch diesen Zusatz bezeichnet. Andere glauben, Jesus wolle ihm durch dieses Wort einen Wink geben; bei der Betrachtung, wie aus Jakob ein Israel wurde, könnten sich ihm alle Fragen lösen. Wir vergegenwärtigen uns, dass in dem johanneischen Evangelium das Volk nicht als *Ἰσραήλ*, sondern als *Ἰουδαῖοι* bezeichnet wird. Nur an folgenden Stellen begegnen wir dem Worte, *Ἰσραήλ* 1, 31, 50. hier und 12, 13; an allen diesen Stellen heisst nie das Volk, wie es sich damals zu dem Herrn stellte, also; dieser Name bezeichnet das Volk nach seiner Gottesberufung, und nicht nach der Stellung, welche es selbst einnahm. Nathanael ist der einzige Jude, welcher ein Israelit genannt wird 1, 48. Ich möchte diesem wahrhaftigen Israeliten, in welchem kein Falsch ist, diesen Meister in Israel zur Seite stellen. Ein Ehrenprädikat ist dieses *ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ*, Nikodemus ist nicht einer von jenen vielen Lehrern unter den Juden, denen es an Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Frömmigkeit fehlt; er ist vielmehr ein Lehrer mit einem Herzen, das mit dem Herrn ringt und ihn nicht lässt, bis dass er segnet. Jesus wundert sich, dass dieser fromme Mann, dieser Lehrer mit einem heilsverlangenden Herzen das nicht weiss. Wie muss es in der Tiefe aussehen, wie müssen die Grundbegriffe des Glaubens dem Volke abhanden gekommen sein, wenn die, welche auf der Höhe stehen und den Beruf haben, die Führer des Volkes zu sein, mit solcher Blindheit geschlagen sind, dass sie diese groben Buchstaben des grossen ABC nicht kennen! Das A. T. fordert die Wiedergeburt von allen, welche wahrhaftige Glieder der Theokratie sein wollen; sehr wahr sagt Hengstenberg, dass die Beschneidung des Herzens, welche schon in den Büchern Moses, 5 Mos. 10, 16. 30, 6 als das nothwendige Merkmal aller wahrhaftigen Mitglieder des Volkes Gottes hingestellt wird, nur ein anderer Ausdruck für die Wiedergeburt sei. Das A. T. gibt von der Wiedergeburt noch weiteren Unterricht; es spricht auch von dem πῶς derselben. Gott ist es, der die Herzen der Menschen leitet Ps. 33, 15, er wandelt das Herz des Saul 1 Sam. 10, 9, er goss seinen Geist über David aus 1 Sam. 16, 13. Er verheisst, ein neues Herz und einen neuen Geist zu geben, das alte Herz von Stein zu entfernen und ein neues Herz von Fleisch zu geben Ezech. 11, 19. 18, 31. 36, 26. Jer. 4, 4. 31, 33. Und es weist uns nicht bloss hinauf zu Gott, der da wiedergebiert; es lehrt

uns auch, was wir thun können, um zu dieser Wiedergeburt unsere Herzen zuzurüsten. David betet: schaff' in mir, Gott, ein reines Herz. Ps. 51, 12. Der Unverstand des Nikodemus erklärt sich nur daraus, dass er nicht gethan hat bis zu dieser Stunde, was er als ein rechter Meister schon längst hätte thun müssen, dass er nämlich nie selbstständig geforscht hat in dem Worte Gottes; dieser verzeihliche Unverstand ist hinfort ganz unverzeihlich. Denn er kann nicht mehr sagen: in alten Zeiten ist hin und wieder solches geschehen. Die Wiedergeburt reicht herein in die Gegenwart und die Stunde ist jetzt da, in welcher die ganze Welt nach Gottes Gnadenrath wiedergeboren werden soll.

V. 11. Wahrlich, wahrlich ich sage dir: wir reden, das wir wissen, und zeugen, das wir gesehen haben, und ihr nehmt unser Zeugniss nicht an.

Sehr nachdrucksvoll, recht eindringlich ist des Herrn Rede; er will mit seinem vorgeschobenen Wahrlich, wahrlich das Herz des Nikodemus bestimmen, das Zeugniss der Wahrheit anzunehmen. Im Plural redet er; es ist aber nicht zu übersehen, dass er nicht bloss οἴδαμεν, sondern auch λαλοῦμεν sagt. Wie sind diese beiden Plurale zu fassen? Denn Baumgarten-Crusius Behauptung, dass das Subjekt in οἴδαμεν ein anderes als in λαλοῦμεν sei, dort die Menschen überhaupt, hier Christus allein, steht ganz vereinzelt da und kann nicht aus einander reissen, was von dem Herrn schon so eng verknüpft worden ist. Nonnus, Lücke (denn dessen rhetorischer Plural ist genau besehen nichts anderes), Kühnöl, de Wette, Bäumlein fassen diesen Plural als *pluralis maiestaticus:* allein, wenn Christus hier auch mit sichtbarer innerer Erregung spricht, so wird doch nirgends, auch in den hocherhabensten Reden nicht, von ihm statt des „Ich" das „Wir" gebraucht. Meyer und Keil nehmen einen *pluralis categoriae* an, also solche Lehrer wie ich: was ein schlechter Nothbehelf ist. Wo macht der Herr sonst mit andern Lehrern in dieser Art gemeinsame Sache? Die meisten Väter bezogen diesen Plural auf die heilige Dreieinigkeit, so z. B. Chrysostomus, Euthymius, Cyrillus, Jansenius, Lampe, Calov; Bengel nimmt zu dem redenden Sohne noch den heiligen Geist; allein wir haben hier an ein Reden, Zeugen zu denken, welches den Menschen in's Angesicht geschieht. Jesus soll sich hier mit seinem Vorläufer zusammenschliessen — so Knapp, v. Gerlach, Luthardt, v. Hofmann, Weizsäcker, Weiss; allein, wenn man für diese Auffassung auch den Vorwurf: καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε: benutzen könnte, so hat der Herr sich doch sonst nie mit dem Täufer in dieser Weise zusammengefasst; auch hat dieser nicht von der Wiedergeburt gezeugt als einer geschehenen Thatsache, sondern nur die Wiedergeburt kategorisch gefordert. Hier dreht sich aber alles, nicht um die Forderung, sondern um die Erfüllung, nicht um die Nothwendigkeit, sondern um die Wirklichkeit, um die Realität, um die Fakticität der Wiedergeburt. Andere lassen den Herrn noch weit unter Johannes hinunter greifen, Luther, Calvin, Maldonat, Tholuck citiren noch zum Ueberfluss die Propheten des alten Bundes; was keine Verbesserung der vorher angeführten Ansicht ist. Lange, Hengstenberg und Godet denken an Jesus und die Jünger; letztere hätten um den Herrn in engem Kreise herumgesessen; er schliesst sich mit ihnen zusammen. Lampe spricht hiergegen: *sed illi nondum testabantur.* Allein das ist doch zu viel gesagt. Wir können uns doch nicht denken, dass die, welche der Herr einst als

seine Zeugen in alle Welt senden wollte, nicht schon im Anfange von dem geredet hätten, was sie gesehen und gehört hatten, von dem Worte des Lebens. Doch eine neue Schwierigkeit erhebt sich. Jesus sagt in augenfälliger Steigerung: wir reden, das wir wissen, und zeugen, das wir gesehen haben, und zielt damit offenbar auf das Thema des Gespräches, auf die Wiedergeburt hin. Konnten die Jünger damals schon davon reden als Zeugen? Gut weist Godet darauf hin, dass dieselben, wie klein sie auch noch sind, das Himmelreich doch schon besitzen: in der Person Jesu ist ihnen schon der Himmel offen und geschenkt, und ein Neues ist es ja in ihren Herzen auch schon geworden, wenn gleich dieses Neue nicht das Neue in seiner Vollendung, sondern nur in seinen ersten schwachen Anfängen ist. Zeugniss ist da, wie aber steht es mit der Aufnahme dieses Zeugnisses? Jesus muss dem Meister in Israel klagen und sagen: *καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.* Israel hat dem treuen Zeugen gegenüber schon Stellung genommen, es hat sich gegen ihn und sein Zeugniss entschieden. Grotius stumpft Jesu Wort ab mit seiner Anmerkung: *non penitus in animum admittitis vos aliique collegae et populares vestri.* Ach nein, das böse Volk im grossen und ganzen nimmt das Zeugniss überhaupt nicht an, verwirft es ganz und gar. Wie schmerzlich ist für den Herrn diese Erfahrung, dass das, was er ihnen als faktische Zustände und Begebenheiten darstellt, bei ihnen keinen Glauben findet; wie bedenklich für sie, dass ihr Unglaube solcher bösen Art, dass er selbst das, was er sehen kann, wovon er sich mit seinen Sinnen überzeugen kann, nicht wissen und annehmen mag.

V. 12. G l a u b e t i h r n i c h t, w e n n i c h e u c h v o n i r d i s c h e n D i n g e n s a g e, w i e w e r d e t i h r g l a u b e n, w e n n i c h e u c h v o n h i m m l i s c h e n D i n g e n s a g e n w e r d e.

Der Herr muss noch anderes mit ihnen reden; er hat bisher nur *τὰ ἐπίγεια* ihnen mitgetheilt, er wird aber auch noch *τὰ ἐπουράνια* ihnen offenbaren. Was ist das? Will er sagen, dass er in einer anderen Form noch mit ihnen reden werde, oder von anderen Gegenständen? Chrysostomus weiss schon von solchen, welche *τὰ ἐπίγεια* und *τὰ ἐπουράνια* auf die Form bezogen, diese *τινές* verstanden unter dem ersteren, dass Jesus in bildlicher Rede, und unter dem zweiten, was noch kommen soll, dass er frei heraus, nackt und bildlos die Wahrheit ihnen sagen werde. Euthymius vertritt entschieden die Meinung dieser *τινές*. Calvinus entscheidet sich auch hierfür: *iis subscribo*, sagt er, *qui hoc ad docendi formam referunt. Tametsi enim coelestis fuit tota Christi concio, adeo tamen familiariter loquutus est, ut sermo ipse terrestris quodammodo posset videri. Praeterea non debent verba haec restringi ad unicam concionem. Hic enim usitata quam tenuit Christus docendi ratio, hoc est, plebeia simplicitas, cum pompa et splendore confertur, cui ambitiosi homines nimis cupide addicti sunt.* Beza, Grotius, Lightfoot, Maldonat ebenso. Allein in dem Folgenden redet der Herr ja doch noch *κατ' ἄνθρωπον*: vergleicht er nicht sofort seinen heilbringenden Tod mit der erhöhten Schlange? Nach seinen Worten aber dürfen wir in dem folgenden nur *ἐπουράνια* erwarten. Man beachte den Wechsel von *εἶπον* und *εἴπω*. Nicht formell, sondern gegenständlich, sachlich müssen sich desshalb *τὰ ἐπίγεια* und *τὰ ἐπουράνια* unterscheiden. Was Christus zu *τὰ ἐπίγεια* zählt, liegt auf der Hand; er hat, sein *εἶπον* lehrt das, als er von der Wiedergeburt handelte, von einem

Gegenstande gesprochen, der zu *τὰ ἐπίγεια* gehört; sein *εἴπω* würde uns schon sagen, dass was nun folgt, zu *τὰ ἐπουράνια* gezählt werden muss, diess wird geflissentlich noch dadurch hervorgehoben, dass in dem folgenden Verse gleich 2 oder 3 Mal der *οὐρανός* erwähnt wird. Von seiner einzigartigen Person, von seinem Kreuzestod redet Jesus sofort — diese Gegenstände gehören sicher zu *τὰ ἐπουράνια*. Wie kann er aber die Wiedergeburt unter *τὰ ἐπίγεια* stellen; hat er nicht selbst gesagt, dass das die Wiedergeburt auswirkende Prinzip der Geist ist, kommt dieser heilige Geist nicht als die Kraft Gottes aus der Höhe? Euthymius bemerkt: *τινὲς ἐπίγεια περὶ τῆς ἀναγεννήσεως ῥηθῆναι λέγουσιν, ἑρμηνεύοντες, ὅτι ἐπίγειον τοῦτο εἶπε, καίτοι οὐράνιον καὶ θεῖον ὄν, ὡς ἐπὶ γῆς τελούμενον, ἢ καὶ πρὸς σύγκρισιν τῆς φρικωδεστάτης αὐτοῦ γεννήσεως. πρὸς γὰρ τὸ ὕψος ἐκείνης, ἐπίγειος ἐστιν αὕτη καὶ χθαμαλή.* Unter diesen namenlosen *τινές* befinden sich die grossen Männer: Origenes, Chrysostomus, Cyrillus; später Luther und die neueren Ausleger fast ohne Ausnahme. Meyer führt den ganz richtigen Gedanken der *τινές* nur weiter aus, wenn er bemerkt: „zur Kategorie dieser irdischen Dinge gehörte auch die Geburt von oben (es möchte sich hier — beiläufig bemerkt — noch eine Instanz gegen die auch von Meyer vertretene Wiedergabe des *ἄνωθεν* durch „von oben“ ergeben: hätte der Herr die Wiedergeburt als Geburt von oben, d. i. vom Himmel her, bezeichnet, so wäre es doch das Sachgemässeste, diesen Akt, der von oben her geschieht, unter *τὰ ἐπουράνια* zu stellen), weil sie, wenn gleich vom Himmel aus gewirkt, auf der Erde verläuft, eine auf Erden, weil in Busse und Glauben vor sich gehende, im irdischen Bereiche des menschlich Sittlichen liegende Veränderung ist.“ Von niederen Dingen hat Christus geredet, von solchen, an welche der Mensch mit seinen äusseren Sinnen und dem inneren Sinne, nämlich dem Gewissen, was Godet vor allem betont, heranreichen kann, von deren Realität er sich also äusserlich und innerlich überzeugen kann; und sie haben nicht geglaubt. Welchen Erfolg kann er sich versprechen, wenn er nun höher hinaufsteigt mit seiner Rede, wenn er in den Himmel hineinführt oder den Himmel zur Erde herabbringt, dass wir die Dinge schauen, welche himmlischen Ursprungs, himmlischer Natur sind, die nur mit dem Auge des Glaubens erschaut werden können?

V. 13. Und niemand ist aufgefahren gen Himmel, denn der vom Himmel herniedergekommen ist, nämlich des Menschen Sohn (der in dem Himmel ist).

Sehr grosse Schwierigkeiten verursacht dieser Vers; schwierig ist der Zusammenhang, schwierig aber auch der Inhalt. Hengstenberg ist der Ansicht, dass Jesus dem Nikodemus als erstes der himmlischen Dinge die Lehre von seiner Gottheit aufführe; Knapp, welchem Olshausen und Luthardt folgen, übersetzt *καί* nicht durch *et*, sondern durch *at*. Christus hat in dem Vorhergehenden bitter geklagt, dass man seinem Zeugnisse über irdische Dinge nicht Glauben schenke, obgleich er doch nur zeuge, was zu sehen sei, und gefragt, ob man ihm denn glauben würde, wenn er von himmlischen Dingen reden werde. Es liegt da wohl am nächsten, dass er hier ausführt, seine Rede von diesen Dingen sei ein Zeugniss aus der Wahrheit, ein Zeugniss aus Autopsie. Ich schliesse mich daher Meyer an, welcher den Herrn den Uebergang so machen lässt: „und kein Anderer als ich kann euch die himmlischen Dinge offenbaren,“ ich kann von euch Glauben

fordern, ich bin der einzig glaubwürdige Lehrer und treue Zeuge in solchen Dingen. Diese Auffassung empfiehlt sich um so mehr, als in den folgenden Versen nicht bloss Jesu Werk, sein Erhöhtwerden zum Heile der Welt, sondern auch seine Person, seine ausschliessliche, absolute Gottessohnschaft, sehr bestimmt hervorgehoben wird. Jesus ist also der einzige zuverlässige Herold der himmlischen Dinge, der von Ewigkeit her im Herzen Gottes beschlossenen und beruhenden Geheimnisse, denn *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*: so ist der gewöhnliche Text. Was nun die Auslegung dieses Verses anlangt, so ist sie davon abhängig, ob *οὐρανός* immer in demselben Sinne genommen wird, oder ob es doppelsinnig gefasst wird, ob es sachlich oder bildlich gebraucht wird. Erasmus hielt den Ausdruck schon für eine bildliche Redeweise; Calvin führte diese Ansicht in die Kirche ein; er sagt: *iterum hortatur Nicodemum, ne sibi ac suae perspicaciae confidat, neminem enim mortalium posse sua industria in coelum penetrare, nisi qui duce filio Dei illuc tendet. Ascensus enim in coelum puram mysteriorum Dei notitiam et spiritualis intelligentiae lucem significat.* Beza, Grotius, Knapp, Kühnöl, Lücke, de Wette, Maier, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Bäumlein, Godet und Andere mehr treten dafür ein. Man hat gesagt, diese Auslegung scheitere an dem folgenden Satze: *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* und den Kanon aufgerichtet: *qualis descensus, talis etiam ascensus.* Allein dieser Kanon ist zu weit; der Herr hätte nach ihm auch nicht sagen dürfen: *ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς*, Matth. 8, 22. Denn hier sind unter den *νεκροί* das eine Mal geistlich und das andere Mal leiblich Todte zu verstehen. Und jene Auffassung hat zudem noch den rabbinischen Sprachgebrauch für sich; Wetstein, welcher sie auch billigt, bringt aus dem *Targum hieros. in Deut. 30, 12* folgende Stelle bei: *non in coelo est, ut dicas: utinam nobis esset unus, sicut Moses, propheta Domini, qui adscenderet in coelum et nobis illam deportaret,* und aus *Bammidbar R. XIX fol. 238, 1: eo tempore, quo Moses adscendit in coelum, audivit vocem Dei S. B., qui sedit et legit sectionem de vacca rufa:* er verweist schliesslich noch auf Proverb. 30, 4. — Verstehen musste der Meister in Israel den Herrn, zumal da er in der Perfektform *ἀναβέβηκεν* redete und somit seine *ἀνάβασις* als eine schon vollendete darstellte. Dennoch aber können wir uns nicht entschliessen, dieser bildlichen Auffassung des *οὐρανός* beizutreten. Andere mögen wie der Apostel Paulus im Geiste in den Himmel hinauffahren von dieser Erde, um dort in dem Himmel die ewigen Geheimnisse des Reiches Gottes zu schauen und unaussprechbare Worte zu hören, 2 Kor. 12, 4, welche sie dann auf diese Erde herabbringen, um sie ihren Brüdern mitzutheilen. Bei dem Herrn Jesus geht solcherlei nicht an. Ihm sind keine Offenbarungen zu Theil geworden, keine Inspirationen finden bei ihm statt. Warum nicht? Weil er ist Gott, geoffenbart im Fleisch; der Logos, welcher Fleisch geworden ist. Er hat die ewige Wahrheit nicht erst in diesem zeitlichen Leben erschaut und erfunden, er hat sie von Anfang an mit hereingebracht in diese Zeit, er hat sie von Anfang an besessen, sie ist sein Erbtheil von Ewigkeit, sein Grundbesitz von Haus aus. Joh. 1, 18. 6, 46. 3, 31 und 32. 8, 38.

Buchstäblich wird *ἀναβέβηκεν* von Augustinus, Beda, Theophylaktus, Rupertus, Luther, Calovius, Bengel, Lampe, Coccejus, Heidegger und Anderen mehr gefasst; nach diesen will Jesus sagen: ich fahre auf zum Him-

mel, und das Perfekt soll stehen, wie Coccejus meint, weil diese Himmelfahrt ganz bestimmt ist und der Herr sich zu ihr auf dem geraden Wege befindet, oder weil er, wie Lampe angibt, die Hauptpunkte der Lehre über seine Person in der Weise aufstellt, wie sie dieselben, wenn Alles vollendet ist, in der Welt predigen sollen, oder endlich, weil, wie Maldonatus sagt, die menschliche Natur kraft ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur bereits schon angefangen hat, in dem Himmel zu sein. Die Socinianer haben nicht aus dieser Stelle ihren Satz von den Himmelfahrten des Herrn vor seinem öffentlichen Auftreten abgezogen; dieser *raptus Christi in coelos* ergab sich ihnen nothwendig aus ihren Gottes so unwürdigen und den Menschen entwürdigenden Anschauungen von dem Wesen des Menschen, welcher jeder Religion von Haus aus bar ist und zur Religion erst gelangt durch einen besonderen Machtakt Gottes. Allein alle diese Begründungen sind doch sehr willkürlich; sie berücksichtigen gar nicht den Umstand, dass Christus von sich gar nicht direkt aussagt: *ἀναβέβηκα εἰς τὸν οὐρανόν*, sondern sich nur als den *ὁ καταβάς* und *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* bezeichnet. Hengstenberg übersetzt unseren Vers also: „und niemand ist aufgefahren in den Himmel, ausser der vom Himmel herabgekommen, der Menschensohn, der im Himmel ist (der wird auffahren in den Himmel)“, und bemerkt, „die Annahme einer solchen Ellipse kann kein Bedenken haben, da der Satz ohne die Annahme einer solchen gegen den Augenschein war, also aus der Breviloquenz keine Zweideutigkeit entstehen kann.“ Die alten Ausleger, wie z. B. Chrysostomus, helfen sich auf einem einfacheren Wege, wie es mir wenigstens scheinen will. Der alte Kirchenvater beschäftigt sich mit unserer Stelle nicht eingehend, scheint sie also nicht so schwierig gehalten zu haben als wir, er schreibt nur in seiner 26. Homilie in den Johannes zu unserer Stelle: *μὴ νομίσῃς, μὲ οὕτως εἶναι διδάσκαλον ὡς τοὺς πολλοὺς τῶν προφητῶν ἀπὸ γῆς ὄντας. ἐξ οὐρανοῦ γὰρ πάρειμι νῦν, τῶν μέν γὰρ προφητῶν οὐδεὶς ἀναβέβηκεν ἐκεῖ. ἐγὼ δὲ ἐκεῖ διατρίβω.* Jansenius hat diese Auffassung wieder vertreten: *nullus hominum in coelo fuit, quod adscendendo fieri solet, ut ibi coelestia contemplaretur, nisi etc.* Meyer, welchem der ältere Fritzsche, Tholuck, Holtzmann, Luthardt, Keil, Weiss zugefallen sind, sagt: „einfach wortgetreu ist nur die Erklärung: statt zu sagen: niemand ist in dem Himmel g e w e s e n ausser u. s. w., so dass also *εἰ μὴ* auf den Begriff des im Himmel G e w e s e n s e i n s geht, welcher in *ἀναβέβηκεν* liegt.“ Niemand ist je in den Himmel aufgefahren, erhält bei dieser letzteren Auslegung erst sein rechtes Licht; wir brauchen jetzt nicht mehr zu künsteln; an Henoch, welcher ja von Gott zu sich genommen wurde, an Elias, der im feurigen Wagen auffuhr, kommen wir ohne allen Anstoss vorüber, denn hier handelt es sich um ein „Indenhimmelgestiegensein“, um dort die himmlischen Dinge zu erschauen, welche darnach auf der Erde bezeugt werden sollen. Henoch und Elias sind aber von der Erde in den Himmel entrückt worden, um in dem Himmel zu bleiben. In dem Himmel ist nur Einer gewesen, nur ein Einziger ist im Stande, über die himmlischen Dinge ein in jeder Beziehung glaubwürdiges Zeugniss abzulegen, das ist Jesus, der hier Sprechende. Unsere Stelle hat in Matth. 11, 27 eine synoptische Parallele. Jesus schont aber den Nikodemus, die Augen dieses Meisters wären geblendet worden, wenn er sich ihm in seiner Klarheit ohne Hülle geoffenbart hätte, er stellt sie desshalb unter den Scheffel, er sagt nämlich nicht *εἰ μὴ ἐγώ*, sondern *εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.*

Als des Menschen Sohn bezeichnet sich der Herr; dem Nikodemus musste eine Ahnung sagen, dass Jesus dieser Menschensohn sei, denn er hatte ja eben erst geklagt, dass sie sein Zeugniss nicht annähmen, und geredet, dass er von himmlischen Dingen ihnen sagen werde. Christus wählt aber diesen sein himmlisches Wesen verhüllenden Ausdruck, weil dieser Name ihn gerade erweist als den, welcher von himmlischen Dingen zeugen kann, denn er kennzeichnet ihn ja als den ins Fleisch herabgekommenen Gottessohn, wie er andererseits auch die Sünde der Welt, welche sein Zeugniss nicht annehmen mag, in ein grelles Licht stellt, denn als der aus Liebe Menschgewordene heisst er auch der Menschensohn. Des Menschen Sohn ist also von dem Himmel herabgestiegen, er ist aus dem Schosse des Vaters herausgekommen, da er Mensch wurde. Er hat nicht ein Mal in der Vorzeit die himmlischen Dinge erschaut, er schaut sie noch fort und fort, denn ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist zugleich ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. Dieser Zusatz ist höchst verdächtig; in dem *Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Parisiensis VIII* und anderen Handschriften fehlt er vollständig. Mag der Satz nun ächt oder unächt sein, so wird das Particip ὁ ὢν nicht gut aufgelöst durch ὃς ἦν, was Erasmus, Raphelius, Bengel *(qui erat in coelo, et ante creationem coelorum apud Deum c. 1, 1. Ideo videlicet descendit et ascendet. conf. plane ἦν, erat c. 6, 62: sic ὢν, qui erat, c. 1, 18. Frequens ὢν imperfecti temporis* 9, 25. 19, 38. *Luc. 24, 44. 2 Cor. 8, 9)*, v. Hofmann, Luthardt, Weiss wollen. Allein es würde dann dem Sinne nach mit dem ὁ καταβάς ziemlich übereinstimmen, „es wäre," wie Lücke demnach gut bemerkt, „unerträglich müssig." Es soll durch diesen Satz offenbar ein neues Moment beigebracht werden. Des Menschen Sohn, welcher von dem Himmel auf die Erde herabgekommen ist, ist nichtsdestoweniger jetzt noch im Himmel. Was soll damit ausgesagt werden? Augustinus schreibt zu unserer Stelle: *ecce hic erat et in coelo erat; hic erat carne, in coelo erat divinitate, immo ubique divinitate. Natus de matre, non recedens a patre.* So die meisten Väter und Luther, Calvinus, Calovius, Hengstenberg, Keil. Andere verstehen ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ mehr von der moralischen Einheit des Herrn mit dem Vater; Augustinus hatte diese Auffassung schon einigermassen dadurch angebahnt, dass er einen Schatten von dem Sein des Menschensohnes in dem Himmel bei jedem Gläubigen fand: *miraris, quia et hic erat et in coelo? Tales fecit discipulos suos. Paulum audi apostolum dicentem, nostra autem conversatio in coelis est. Si homo Paulus apostolus ambulabat in carne in terra et conversabatur in coelo, Deus coeli et terrae non poterat esse et in coelo et in terra?* Grotius vertrat diese Ansicht entschieden; ebenso Baumgarten-Crusius, Lücke, de Wette u. A. Allein diese letztere Ansicht ist nicht haltbar; sie widerstreitet dem ganzen Geiste des Evangeliums, welches nicht eine sittliche, sondern eine wesentliche Einheit des Sohnes mit dem Vater kennt. Jesus ist aber nicht bloss der Zeuge des Glaubens, er ist selbst Gegenstand des Glaubens, denn das Heil der Welt liegt in seiner Person.

V. 14 und 15. Und wie Moses in der Wüste die Schlange erhöhet hat, also muss des Menschen Sohn erhöhet werden, auf dass Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.

Meyer verwirft alle Uebergänge, welche Lücke vom Mittheilen-Können zum Mittheilen-Müssen, de Wette aber von den idealen Enthüllungen zu

dem realgeschichtlichen Hauptmysterium der Versöhnungslehre, Hengstenberg weiter von der Gottheit Christi als dem ersten der himmlischen Dinge zu dem andern derselben, der zu stiftenden Versöhnung, Olshausen vom Wort zur Erscheinung, Baumgarten-Crusius von Christi Werk zu Christi Person, Lange aber von der Person zu dem Werke aufgestellt haben, und behauptet, nachdem Jesus V. 13 den Grund an ihn zu glauben ausgesprochen habe, gehe er nun auf die Seligkeit der Glaubenden über, welche der Zweck seines Erlösungswerkes sei, um desto mehr zur Erfüllung der im Glauben enthaltenen Grundbedingung der Theilnahme an seinem Reiche zu reizen. Allein die Rede Christi hebt die Seligkeit der Gläubigen nur als das hervor, was aus dem Andern folgt; dieses Andere — die Erhöhung des Menschensohnes, die Hingabe des Sohnes ist die Hauptsache. Nachdem der Herr, sagen wir lieber, die Bedingung aufgestellt und gerechtfertigt hat, welche er zum Eintreten in das Reich Gottes aufrichtet, weist er nach, dass dieses Reich Gottes da ist, dass das Heil der Welt erschienen, und zwar in ihm erschienen ist. Von seiner Person und nicht, was Godet angibt, von dem Rathschlusse Gottes, hat er V. 13 gesprochen, er geht jetzt ganz natürlich von seiner Person, dem Träger des Erlösungswerkes, zu seinem Erlösungswerke über. Um dem Pharisäer das Verständniss seines Erlösungswerkes zu erleichtern, führt er ihn in die alttestamentliche Geschichte hinein, welche an Typen so reich ist. Er hebt die eherne Schlange hervor; welche Weisheit 16, 6 schon als *σύμβολον σωτηρίας* bezeichnet wird. Als die Kinder Israel das erste kananäische Volk geschlagen hatten, murrten sie missmuthig über den Herrn. Giftige Schlangen vollzogen das Gericht Gottes. Das Volk schrie zu Gott um Heil; da musste Mose ein ehernes Schlangenbild anfertigen und an einem Holze erhöhen. Jeder, der die Schlange ansah, genas *(cf. Num. 21, 6 ff.)*. Was ist nun aber das *punctum saliens* in diesem Symbole? Meyer behauptet im Einverständnisse mit Lücke, de Wette, Baumgarten-Crusius, Luthardt, Keil u. A., das Emporgerichtetwerden der Schlange und das Gerettetwerden der darauf Sehenden sei es. Allein diese Ansicht verstösst schon gegen den Artikel, welcher bei *ὄφις* steht; diese bestimmte Schlange hat ihr Gegenbild in dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Dieses ist jedenfalls der Hauptpunkt der Parallele. Christus ist die wesenhafte Erfüllung jener ehernen Schlange, die eherne Schlange eine Realweissagung auf den Herrn. Aber wir müssen noch näher herantreten. Winer sieht die Schlange als Symbol der Heilkraft an, was sie bei den Aegyptern von Alters her war und in welcher Eigenschaft sie bei den Griechen und Römern als stetige Begleiterin und Repräsentantin des Heilsgottes erscheint. Hat aber diese heidnische Anschauung auf dem Boden Israels einen Anhalt?[1]) Wo die Schlange in dem A. und N. T. als Typus oder Symbol erscheint, eignet ihr List und Klugheit, so schon Genes. 3, 1. Matth. 10, 16. Luther fasst die Schlange als Gegenbild des Herrn, insofern an demselben auch nur die Aehnlichkeit der Sünde, aber nicht die Wesenheit derselben hervortrat. Er sagt: „gleich wie die eherne Schlange den gebissenen Menschen (wir sagen besser: den lebenden, giftigen Schlangen) gleich und ähnlich war, doch ohne Gift, also muss des Menschen Sohn, der ohne Sünde ist, den Sündern gleich gerechnet werden.“ Aehnlich Bengel: *ut serpens ille fuit*

[1]) Gregor von Nazianz erklärte sich schon gegen solch eine Fassung, wie später Vitringa.

serpens sine veneno, contra serpentes venenatos: sic Christus homo, homo sine peccato, contra serpentem antiquum: und Grotius: τὸν ὄφιν *id est effigiem serpentis salutarem, animantis noxii: sic Christus sine peccato, in similitudine carnis peccati, Rom. 8, 3, immo et annumeratus improbis, Marc. 15, 28. Luc. 22. 37, ex serpente morbi, per serpentem medicinae, per hominem peccatum et mors, per hominem iustificatio et resurrectio. Rom. 5, 18. 1 Cor. 15, 21.* In der alten Kirche gibt Chrysostomus, vor ihm schon Justinus im *dialog. cum Tryph. c. 94 (ἀναίτιος ἐστιν ἀδικίας),* u. A. mehr diese Deutung. Deuten wir hiernach das Bild, so würde der Herr sagen: wie die Israeliten, welche das Schlangenbild ansahen, das den giftigen Schlangen auf ein Haar ähnlich sah, aber selbst kein Gift in sich trug, von dem Tode genasen, so werden diejenigen, welche das Bild des Menschensohnes ansehen, der wie ein sündiger Mensch aussieht, aber ohne Sünde ist, von Tod und Verderben erlöst. Jesus, der unschuldige, der sündlose wäre der Kern des Vergleichs. Hengstenberg, welchem im wesentlichen Oehler beipflichtet, begnügt sich mit dieser Anschauung nicht; nicht die Giftlosigkeit, die Unschuld trat an der ehernen Schlange hervor, sondern ihr Erstarrt- und Todtsein. „Christus ist das Gegenbild der Schlange," sagt er, „insofern als er die schädlichste aller schädlichen Potenzen, die Sünde, auf sich nahm und stellvertretend büsste. Was dort an jener niedern feindlichen Potenz geschah, verbürgte, dass in Zukunft ein gleicher wirksamer Beistand dargeboten werden sollte gegen diese schlimmste Feindin; was damals zur Erhaltung des leiblichen Lebens geschah, war eine thatsächliche Hinweisung auf jene zukünftige Wirkung zur Erwerbung des ewigen Lebens. Die Anschauung, wonach der gekreuzigte Christus die überwundene Sünde darstellt, liegt in einer Reihe von Stellen des N. T. vor, Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21: τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, 1 Petr. 2, 24 und der Keim dieser Anschauung findet sich klar und deutlich schon im A. T. in Jesaja 53." Christus begnügt sich nun aber nicht, die eherne Schlange bloss als Typus auf sich anzugeben; er führt die Vergleichung weiter aus nach zwei Seiten hin. Die eherne Schlange musste erhöht werden, um Heil zu schaffen; so muss auch des Menschen Sohn erhöht werden, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Die Nothwendigkeit dieser Erhöhung, das δεῖ beruht nach Hengstenberg in erster Instanz auf den Weissagungen des A. T., unter denen auch der weissagende Vorgang begriffen sei, auf welchen der Herr hier eingeht, in zweiter Linie erst auf dem göttlichen Gnadenrathschluss. Ich möchte aber, da die Weissagungen nicht erst den Gnadenrathschluss hervorgerufen haben, sondern nur dessen Offenbarung sind, mit Meyer und Andern das δεῖ in erster Linie auf den Rathschluss Gottes beziehen. Was ist nun aber unter diesem ὑψωθῆναι des Menschensohnes verstanden? Bleek dachte an die Erhöhung des Herrn zu seiner Herrlichkeit, wie schon Beza gethan hatte: Calvin an die *promulgatio evangelii* in der Welt, durch welche Christus wie ein Panier aufgerichtet worden sei, ähnlich Paulus. Der Evangelist schneidet aber alle diese Auslegungen ab, denn er bemerkt zu 12, 32 im folgenden Verse, dass Jesus dadurch habe bezeichnen wollen, welches Todes er sterben würde; ὑψοῦν heisst demnach an das Kreuz erhöhen, so die Väter, Luther, Piscator, Lightfoot, Grotius, Lampe, Bengel, Lücke, de Wette, Tholuck, Meyer, Luthardt, Godet, Keil u. A. Die eherne Schlange, das ist die zweite Seite, half nicht jedem, sondern nur denen vom Tode, welche sie ansahen:

dieses Ansehen legten die alten Meister in Israel schon richtig aus als ein mit Gebet verbundenes Ansehen; so hilft der an's Kreuz geschlagene Menschensohn auch nicht ohne Unterschied jedem, sondern nur denen, welche mit dem Auge des Glaubens zu ihm hinaufschauen. Dieser Glaubensblick hilft aber nicht wie dort vom zeitlichen Tod zum zeitlichen Leben, sondern vom ewigen Tod zum ewigen Leben. Augustinus sagt: *figura praestabat vitam temporalem, res ipsa, cuius illa figura erat, praestat vitam aeternam.*

Bei der praktischen Behandlung dieser Perikope wird man nicht vergessen dürfen, dass dieser Unterricht von der Wiedergeburt am Trinitatisfeste ertheilt wird; am angemessensten ist es desshalb, die Dreieinigkeit und die Wiedergeburt zusammenzurücken, doch wird der Homilet, da dieser festliche Tag gleichsam der erste Festtag des zweiten Halbjahres ist, auch das Recht haben, bei der Wiedergeburt stehen zu bleiben, denn das *semestre ecclesiae* hat ja nichts anderes bei der Vorführung des Herrn Christus im Auge, als dass dieser Christus für uns ein Christus in uns werde.

Die Wiedergeburt das Werk des dreieinigen Gottes.

Denn sie geschieht 1. aus dem Geiste,
2. nach des Vaters Willen,
3. durch den Glauben an den Sohn.

Das Gnadenwerk des dreieinigen Gottes.

1. Der Vater zieht zu dem Sohne,
2. der Sohn predigt das Evangelium,
3. der heilige Geist macht uns zu neuen Menschen.

Der dreieinige Gott der Grund unseres Heils.

1. Der Vater hat das Heil vorbereitet,
2. der Geist eignet das Heil an,
3. der Sohn hat das Heil erworben.

Unsere Bekehrung ein Zeugniss für den dreieinigen Gott.

1. Der Vater führt uns zu dem Sohne,
2. und der Sohn verweist uns auf den heiligen Geist.

Der Gruss des Trinitatisfestes an die Christenheit.

1. Die Liebe Gottes,
2. die Gemeinschaft des heiligen Geistes,
3. und die Gnade des Herrn sei mit euch allen.

Das Zeugniss des Herrn von der Wiedergeburt.

Sie ist 1. nothwendig,
2. möglich,
3. wirklich.

Was ist die Wiedergeburt?

1. Der Zugang zu dem Reiche Gottes,
2. das Werk des Wassers und des Geistes,
3. die Erneuerung des ganzen Menschen,
4. die Frucht des Glaubens.

Wie verhält es sich mit dem Eingang in das Reich Gottes?

Er ist: 1. nicht die Geburt aus dem Fleische, sondern die Wiedergeburt aus dem Geiste,
2. nicht der Wille des Menschen, sondern das Werk der Gnade,
3. nicht des Glaubens Vorbedingung, sondern die Frucht des Glaubens.

Die Forderung der Wiedergeburt.

1. Von dem Herrn gemacht, vom natürlichen Menschen nicht begriffen;
2. nichtsdestoweniger durchaus nothwendig, obgleich dem natürlichen Menschen ganz unmöglich;
3. als möglich aber bezeugt für unser Leben, doch nur im Blick auf den Tod Christi zu erreichen.

Welch Wunderwerk unsere Wiedergeburt.

1. Gotteswerk aus Wasser und Geist,
2. aber nicht ohne unser Werk, denn sie steht auf der Bedingung des Glaubens.

Inhaltsverzeichniss.

B. Der Osterkreis.

Seite

Vorbemerkungen . 1—4

I. Die Vorfeier — die Fastenzeit.

1. Der Sonntag Septuagesimae, Matth. 20, 1—16 4—36
2. Der Sonntag Sexagesimae, Luk. 8, 4—15. 36—61
3. Der Sonntag Quinquagesimae, Luk. 18, 31—43. 61—85
4. Der Sonntag Invocavit, Matth. 4, 1—11. 85—126
5. Der Sonntag Reminiscere, Matth. 15, 21—28. 126—155
6. Der Sonntag Oculi, Luk. 11, 14—28. 155—185
7. Der Sonntag Laetare, Joh. 6, 1—15. 185—209
8. Der Sonntag Judica, Joh. 8, 46—59. 210—239

II. Die Hauptfeier — die Passahzeit.

1. Der Sonntag Palmarum, Matth. 21, 1—9. 239—241
2. Der Gründonnerstag, Joh. 13, 1—15. 241—264
3. Der Charfreitag . 265—266
4. Der erste Ostertag, Mark. 16, 1—8. 266—290
5. Der zweite Ostertag, Luk. 24, 13—35. 290—318
6. Der Sonntag Quasimodogeniti, Joh. 20, 19—31. 318—343

III. Die Nachfeier.

1. Der Sonntag Misericordias Domini, Joh. 10, 11—16. 343—361
2. Der Sonntag Jubilate, Joh. 16, 16—23. 361—379

C. Der Pfingstkreis.

Vorbemerkungen . 379

I. Die Vorfeier.

1. Der Sonntag Cantate, Joh. 16, 5—15. 379—404
2. Der Sonntag Rogate, Joh. 16, 23—30. 404—427

II. Die Hauptfeier.

1. Das Himmelfahrtsfest, Mark. 16, 14—20. 427—453
2. Der Sonntag Exaudi, Joh. 15, 26—16, 4. 454—469
3. Der erste Pfingsttag, Joh. 14, 23—31.. 470—497
4. Der zweite Pfingsttag, Joh. 3, 16—21. 498—521

III. Die Nachfeier.

1. Das Trinitatisfest, Joh. 3, 1—15. 522—554

Register.

Abraham und der Tag des Herrn 229 ff.
abrenuntiatio 85.
Aergerniss der Trübsal 461 ff.
ἄγειν 303.
ἀγορά, ἡ 23.
ἀλλά 464. 467.
ἀλλάγε 303.
ἀνακεῖσθαι 429.
ἀναπίπτειν 195.
Andreas 193.
ἄνωθεν 530 f.
Anspeien 68 f.
ἀρώματα, τά 268.
Auferstehung Jesu, Bedeutung 267 f.
— — geweissagt 70.
— — Harmonie 266 ff.
— — Wesen 282 ff.
— — wessen Werk 281.
αὐλή, ἡ 171 f.
Ausgang des heiligen Geistes 455 ff.

Bann der Synagoge 462 f.
Beelzebul 159 f.
Berufung der Heiden 355.
Besessenheit 131 ff.
Beten in Jesu Namen 408 ff.
Blinde von Jericho 72 ff.
Brotbrechen 312 ff.

Charwoche 1 ff.
Christus, angefochten vom Satan 493 f.
— auferstanden uns nahe 293 f.
— bestimmt für Israel 143 ff.
— gegenwärtig 293 f. 448 f.
— präexistirend von Ewigkeit 235 f.
— Richter und nicht 507 f.
— versucht in der Wüste 86 ff.

δαιμονᾶν 131.
δαιμόνιον, τό 131.
δαιμονίζεσθαι 131 ff.

δεῖ 307.
Denar, Tagelohn 15 ff.
διακονεῖν 124.
Dornen 41. 56 f.
δόξα, ἡ 308 f.

εἶναι ἐκ τ. θεοῦ 216 f.
Einbalsamiren 270 f.
εἰρήνη, ἡ 323 f. 483 ff.
ἐκλεκτός 34.
ἐκπειράζειν 117.
ἐλέγχειν 211. 389 f.
Emmaus 291 f.
ἐμπαίζειν 67 f.
Engel im Grabe 278.
ἑορτή, ἡ 186.
ἐπίγεια 546 f.
ἐπουράνια 546 f.
Erinnern des heiligen Geistes 480 f.
ἐρωτᾶν 376.
ἑταῖρος, ὁ 31.
Exorcisten, jüdische 165 f.

Fasten 102.
Felsen 40 f. 54 f.
Finger Gottes 168 f.
Fürst der Welt 395. 494.
Fusswaschung, Bedeutung 252 ff.
— — Geschichte i. d. Kirche 259 ff.

Galiläa, Land der Offenbarung des Auferstandenen 285 f.
Gebet, allgemein 411 f.
— in Jesu Namen 408 ff.
Gericht schon vollendet 508 ff.
Gerste 193 f.
γινώσκειν 352 f.
Glaube, Etymologie 472.
Gläubige nicht gerichtet 508 ff.
γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν 440 ff.

Groschen 15.
Gründonnerstag, Name 241 f.

Hass der Welt 454. 461 f.
Heiden keine Hoffnung 540.
Heiliger Geist gebund. an Jesu Wort 456 ff.
— — kommt nach Jesu Verklärung 328 f. 387 ff.
— — lehrt 399 ff. 479 ff.
— — straft 389 ff.
— — und der Auferstandene 327 ff.
— — verklärt den Herrn 401 f.
— — zeugt 457 ff.
Heilssehnsucht bei den Heiden 356 f.
Herrlichkeit, Unterschiede in ihr 17.
Himmelfahrt Jesu 427 ff.
Hirt, Bild des Herrn 344 ff.
Hunde 149 f.

Jericho 75.
Jerusalem, Ort der Leiden 64 f.
ἰσχυρός, ὁ 170.
Judas Ischariot 246 f.
Jüngling im Grabe 278.

Kanaan, Bedeutung 129.
καρδία καιομένη 315.
καύσων, ὁ 30.
Kleopas und sein Gefährte 292.
κλητός 34.
κρίνειν 506 f.

λατρεία, ἡ 465 f.
Leib des Auferstandenen 295 f. 314. 320 f.
Leiden Jesu nothwendig 307 ff.
Leidensflucht des Menschen 465 f.
Leidensvorherverkündigung, warum? 62 ff.
— warum nicht verstanden 70 ff.
Lohn, doppelter im Himmelreich 21 f.
Lohnsucht 31 f.
λυπεῖν καὶ θρηνεῖν 370.
Luthers letzte Zeilen 224.

Magna charta des Gebetes 406 f.
Maria Jacobi 269.
Maria Magdalena 269.
μαστιγοῦν 69.
Meer, galiläisches 187.
μέρος ἔχειν 252 ff.
μεταβαίνειν 244.
Miethling 348.
Missionsberuf der Kirche 430 f.
μονογενής 501.
μυστήριον, τό 46.

νηστεύειν 102.
Nikodemus 523 f.

Offenbarungen, neue, nicht mehr 400 ff.
ὀφθαλμὸς πονηρός, ὁ 33.
ὄρος, τό 188.
Osterkreis 1 ff.
ὦτα ἔχων 42.

Parabeln, beabsichtigte Verhüllungen 47 ff.
— ihr Verständniss 43 ff.
παραδιδόναι 66 f.
παράκλητος, ὁ 382 ff.
παραλαμβάνειν 112 ff.
παροικεῖν 299.
παροιμία, ἡ 413 f.
παῤῥησία, ἡ 415.
Pentekostenzeit 3 f.
Philippus 191.
φθάνειν 169.
πιστεύειν ἐπί 307.
πνεῦμα ἅγιον u. τὸ πν. ἁ. 328.
πνεῦμα τῆς ἀλ. 398 f. 455.
ποιεῖν 30.
προςκυνεῖν 122.
προςποιεῖν 310 f.
προςφέρειν 465.
προφήτης, ὁ 206.
πτερύγιον, τό 113 f.

ῥαββί 525.
Reich des Bösen 163 f.
Reichthum, Dornen 57.

Samariter, Schimpfname 218 f.
σάρξ, ἡ, sündhaft 538 f.
Schaf, Bild des Menschen 345 ff.
Schlange, eherne 551 ff.
Schlangen, aufheben 444.
Schlüsselgewalt 331 ff.
Septuagesimae 4 f.
Sitzen zur Rechten Gottes 449 ff.
Sonntag, Herkunft 268. 336.
Speisungswunder 199 ff.
Sünde ganz allgemein 214. 503.
Sünder richtet sich selbst 508 ff.
Sünder, Unterschiede unter ihnen 514.
Sündlosigkeit Jesu 311 ff.

Tag des Herrn 230 ff.
ταράσσεσθαι 487.
Taufe und Glauben 435 f.
Taufe und heiliger Geist 535 ff.
Teufel, erscheinend 96. 493 f.
θάνατον θεωρεῖν 224.
Thomas 333 ff.
Tischgebet 196.
τιθέναι τὴν ψυχήν 346 f.
Tod, leiblich, geistlich 224.
Todesangst der Heiden 348.
Tradition 397 f.

Unfriede im Herzen 323 f.
Universalismus der Kirche 358.
Unsterblichkeitsglaube der Alten 274 f.

Vater grösser als der Sohn 488 ff.
Verderbniss der menschl. Natur 538.
Verschlossene Thüren 319 ff.
Versuchung Jesu 86 ff.
Verzweiflung der Heiden 539 f.
Vierzig 102 f.

Wahrheit 215.
Wasser 535 f.
Weib, das gebärende 372 ff.
Weiber am Grab 268 ff.
Weinberg 8 f.
Weissagungen von Christi Leiden 65 ff. 309 f.
Welt 389 f. 500.
Weltalter 10 f.
Werke, gute, vor der Wiedergeburt 517 f.
Wiedergeburt 529 ff.
— alttest. Weissagungen 544.
Wiedergeburt, Gedanken der Heiden über 532 f.
Wiederkommen Jesu 362 ff.
Wind 542.
Woche, die grosse 1 ff.
Wohnung Gottes im Menschen 474 f.
Wolf 349 f.
Wort ein Same 51.
Wunder, satanische 166 f.
Wunder und Kirche 437 ff.
Wüste, der Versuchung 101.
— Stätte des Teufels 177 f.

Zeichen der Gläubigen 437 ff.
ζητεῖν 221 f.
Zeugen der Apostel 459 ff.
Zungenreden 440 ff.
Zwiespalt im Menschen 533.
Zwietracht nicht im Reiche Satans 162 ff.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Nebe, August,

Die evangelischen Perikopen des Kirchenjahres wissenschaftlich und erbaulich ausgelegt

Bd.: 2

Wiesbaden 1886

Hom. 2068 d-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11630034-4